

A TREIA EUROPĂ

SERIA SEMINAR

Volumul de față face parte din programul editorial al Fundației „A Treia Europă” și a fost realizat de grupul de studii culturale.

Elaborarea și apariția acestei cărți au fost posibile cu sprijinul financiar

al Centrului Cultural Francez din Timișoara,



al Fundației Pro Helvetia



și al Fundației Concept.



Coordonatorii colecției „A Treia Europă”: Adriana Babeți și Cornel Ungureanu

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

LE RIDER, JACQUES

Europa Centrală sau paradoxul fragilității /
Jacques Le Rider; volum coordonat de Dana Chetrinescu și
Ciprian Vălcan; pref. de Ciprian Vălcan;
postf. de Ilinca Ilian. – Iași: Polirom, 2001

272 p., 18 cm – (A TREIA EUROPĂ. Seria Seminar)

ISBN: 973-683-670-3

I. Chetrinescu, Dana (coord.)
II. Vălcan, Ciprian (coord.; pref.)
III. Ilian, Ilinca (postf.)

94(4-191.2)

Printed in ROMANIA

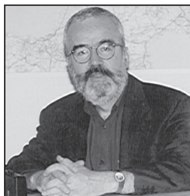
Jacques Le Rider

EUROPA CENTRALĂ SAU PARADOXUL FRAGILITĂȚII

Volum coordonat de Dana Chetrinescu
și Ciprian Vălcan

Prefață de Ciprian Vălcan

Postfață de Ilinca Ilian



JACQUES LE RIDER (n. 1954) – absolvent al École Normale Superièure, profesor la Universitatea Paris VIII și la École Pratique des Hautes Études, secția de științe istorice și filologice, membru al Institutului Universitar al Franței. A fost director al Institutului Francez din Tübingen și atașat cultural pe lângă Ambasada Franței din Viena.

Volume de autor : *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 1982; *Modernité viennoise et crises de l'identité,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 1990 (trad. rom. : *Modernitatea vieneză și crizele identității,* Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza", 1994) – premiul Gegner al Academiei de Științe Morale și Politice al Institutului Franței ; *La Mitteleuropa,* Paris, P.U.F., colecția „Que sais-je?", 1994 (trad. rom. : *Mitteleuropa,* Iași, Polirom, 1997) ; *Hugo von Hofmannsthal. Historicisme et modernité,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 1995 ; *Les Couleurs et les mots,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 1999; *Nietzsche en France, de la fin du XIX-e siècle au temps présent,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 1999 ; *Journaux intimes viennois,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 2000.

Lucrări colective : *Otto Weininger. Werk und Wirkung,* Viena, Österreichischer Bundesverlag, 1994 (cu Norbert Leser) ; *Verabschiedung der (Post)-Moderne?*, Tübingen, Gunter Narr, 1987 (cu Gérard Raulet) ; *Die französische Kulturpolitik in Deutschland, 1945-1950,* Tübingen, Attempto Verlag – Tübingen University Press, 1987 (cu Franz Knipping) ; *Hölderlin vu de France,* Tübingen, Gunter Narr, 1987 (cu Bernhard Böschenstein) ; *De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaisme. Les intellectuels juifs et Nietzsche,* Paris, Cerf, 1991 (cu Dominique Bourel) ; *Partir, revenir... En route avec Peter Handke,* Asnières, Publications de l'Institut d'allemand d'Asnières, vol. 14, 1992 (cu Laurent Cassagnau și Erika Tunner) ; *„Les Journalistes" d'Arthur Schnitzler. Satire de la presse dans le théâtre allemand et autrichien contemporain,* Du Lérot, Tusson (Charente), 1995 (cu Renée Wentzig) ; *Metropole und Provinzen in Altösterreich (1880-1918)*, Iași-Viena, Polirom-Böhlau, 1996 (cu Andrei Corbea-Hoișie) ; *Autour du „Malaise dans la culture" de Freud,* Paris, P.U.F., colecția „Perspectives critiques", 1998 (cu Michel Plon, Gérard Raulet și Henri Rey-Flaud), *Les littératures de langue allemande en Europe centrale. Des Lumières à nos jours*, Paris, P.U.F., 1998 (colectiv coordonat împreună cu Fridrun Rinner).

Din 1994, conduce împreună cu Michel Espagne *Revue germanique internationale.*

Cuprins

Argument

Dacă seria „Seminar” a colecţiei „A Treia Europă” a ajuns deja, prin *Europa Centrală sau paradoxul fragilităţii*, la al treilea volum, faptul se datorează unei conjuncţii fericite. În 1998, studenţi şi profesori timişoreni afiliaţi Centrului de studii comparate central- şi sud-est europene al Fundaţiei „A Treia Europă” se întâlneau cu Michael Heim şi Tony Judt, nume de primă mărime ale vieţii intelectuale americane. Discuţiile lor, transcrise şi traduse apoi în limba română, aveau să se transforme în două cărţi aparte, premiere pentru publicul din România, atât prin numele autorilor, cât şi datorită unor modalităţi publicistice inedite. În 1999 apărea, aşadar, Michael Heim, *Un Babel fericit*, iar în 2000, Tony Judt, *Europa iluziilor*. Ecoul a fost remarcabil. Michael Heim avea să revină în România în mai 2000 nu doar pentru a-şi lansa cartea, ci şi pentru a coordona, la Timişoara, primul Colocviu internaţional al traducătorilor din literaturile Europei Centrale, văzându-şi astfel transformat în realitate unul dintre cele mai ambiţioase proiecte. Tony Judt avea să fie apoi tradus (tot la Polirom) cu un volum „de autor”, *Povara responsabilităţii*, revenind şi el, în martie 2001, în România, la Colegiul „Noua Europă”, pentru o conferinţă şi o dezbatere de idei cu intelectualii români.

Încurajaţi de succesul noii serii editoriale, coordonatorii de programe ai Fundaţiei „A Treia Europă” au organizat în mai şi iunie 2000 alte două conferinţe urmate de seminarii, cu sprijinul Fundaţiei „Pro Helvetia”. Invitaţi – profesorul Jacques Le Rider de la Universitatea Paris VIII şi de la École Pratique des Hautes Études, germanist de reputaţie

mondială, o somitate în studiul culturii central-europene, și scriitorul Konrád György, figură proeminentă a intelectualității maghiare, președintele Academiei de Arte din Berlin.

Sosirea profesorului Le Rider la Timișoara era parte a unui traseu dintre cele mai semnificative pentru un cărturar pasionat de istoria Europei mediane : Paris – București – Iași – Cernăuți – Iași – București – Timișoara – Viena – Klagenfurt. Și, nu în ultimul rând, rezultatul direct al unei relații de prietenie cu un alt germanist notoriu (din România, de această dată), Andrei Corbea de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Amabilității cooperante a profesorului Corbea i se datorează în fapt prezența lui Jacques Le Rider în mijlocul celor de la „A Treia Europă”. Se adaugă acestui gest de bunăvoință, eforturile concrete și mobilizatoare ale Fundației „Concept” din București și vocația de gazdă generoasă a Centrului Cultural Francez din Timișoara, a directorului acestuia, François Benoit).

Notorietatea profesorului de la Paris, stilul erudit, de o eleganță academică, sobrietatea degajată din paginile sale puteau naște inhibiții, blocând dialogul. *Modernitatea vieneză și crizele identității, Cazul Otto Weininger, Mitteleuropa* deveniseră bibliografie obligatorie pentru studenții timișoreni dornici de specializare în istoria culturii central-europene. Temerile aveau să se risipească din prima clipă. Sentimentul unei solidarități autentice cu proiectele grupului timișorean, al unei generozități și promptitudini a răspunsului cu totul ieșite din comun s-au confirmat săptămână de săptămână după reîntoarcerea sa în Franța. Donațiile de reviste și cărți, inițierea unor parteneriate academice cu Timișoara Open College al Fundației „A Treia Europă” și cu Universitatea de Vest din Timișoara, organizarea (la Centrul Cultural Francez) a unui important colocviu internațional în aprilie 2001, „Cultura memoriei în Europa Centrală”, toate aceste gesturi nu au făcut decât să confirme acea primă impresie.

Volumul *Europa Centrală sau paradoxul fragilității* s-a alcătuit din câteva tipuri distincte de texte. În primul rând, „seminarul” propriu-zis. Cele două zile de dezbateri, la care au luat parte Livius Ciocârlie (moderatorul întâlnirii), Dana

Chetrinescu, Ilie Gyurcsik, Ilinca Ilian, Robert Lazu, Victor Neumann, Cristian Pătrășconiu, Cornel Ungureanu, Dan Ungureanu, Gilda Vălcan, Ciprian Vălcan au fost înregistrate, transcrise și apoi traduse în limba română. Apoi, o semnificativă selecție a studiilor lui Jacques Le Rider și un text inedit, o adevărată surpriză – *Jurnalul unei călătorii în România*. Prefața și postfața, concepția de ansamblu a volumului și traducerea sa fac proba implicării în proiect a câtorva tineri cercetători din „A Treia Europă", dornici să realizeze un portret intelectual cât mai fidel al profesorului.

PREFAȚĂ

Hermeneutica răbdării

Dacă Jacques Le Rider nu ar fi existat, el ar fi trebuit inventat pentru a le vorbi cu perseverență contemporanilor săi despre excelența culturii și despre virtuțile cu care se încarcă cei care se încăpățânează să rămână niște atleți ai spiritului. Profesor de germanistică la Universitatea Paris VIII, profesor la École Pratique des Hautes Études, membru al Institutului Universitar al Franței, autor a numeroase cărți consacrate înțelegerii specificului modernității vieneze, el reușește să impună tipul unui intelectual erudit și bonom, înzestrat cu o bună doză de scepticism folosită pentru dizolvarea formulelor sacrosancte ce doresc să se pună în slujba reducționismelor agresive de toate felurile. Spirit viu, din aceeași familie cu Montaigne sau Valéry, își camuflează preocupările de moralist sub înfățișarea unui istoric auster, preocupat mereu de descoperirea surselor celor mai sigure care ar putea să lumineze diferite evenimente sau care ar putea permite deslușirea enigmei comportamentului anumitor personalități.

În una dintre cele mai subtanțiale cărți ale sale, *Étant donné*, filosoful francez Jean-Luc Marion se oprește de-a lungul câtorva pagini asupra relației dintre „a vedea” și „a privi”, propunând o distincție care să înlăture definitiv presupusa sinonimie a celor două verbe. Astfel, el susține că pentru a vedea nu trebuie atât să percepi vizual, cât să primești ceea ce se arată de la sine ca un soi de apariție care nu se poate reproduce și nu se poate repeta. În schimb, pentru a privi ar fi nevoie să poți păstra sub

control vizibilul, fără a-i lăsa inițiativa de a apărea sau de a dispărea, interzicându-i orice variație de intensitate care ar perturba înscrierea sa în concept, menținându-l într-o prezență permanentă prin postularea reproductibilității lui. A privi un fenomen nu înseamnă a-l vedea, ci a-l transforma într-un obiect vizibil. Privirea vede, însă funcția ei cea mai importantă pare să fie aceea de a poseda și a conserva, de a păstra. Vedem atunci când suntem surprinși de fenomene, care ne cheamă în mod imprevizibil, făcând imposibil controlul nostru asupra manifestării lor, și privim atunci când decidem să luăm în posesie lumea care ne înconjoară, măsurând-o statornic prin intermediul văzului. Lumea lui „a vedea" e o lume a donației, pe când cea a lui „a privi" e o lume a obiectelor.

Cu toate că analiza lui Marion are un scop extrem de precis, urmărind elaborarea unei fenomenologii care să depășească descrierea fenomenelor ca obiecte (Husserl) sau ca ființări (Heidegger) pentru a le recunoaște în pura lor donație, vom utiliza doar distincția pe care o propune, întrebuințând-o însă într-un sens cu totul diferit, dorind să evidențiem specificul demersului profesorului Jacques Le Rider. Astfel, credem că se poate vorbi, pe de o parte, despre gânditori care se mulțumesc să vadă, fiind luați sub control de faptele și evenimentele ce se năpustesc asupra lor, incapabili să mai stăpânească mulțimea de informații și teorii pornite parcă să îi sufoce, căzând pradă locurilor comune aflate în aerul vremii, incapabili de statornicie și de distanțare în raport cu fenomenele, și, pe de altă parte, de acei interpreți care știu să privească, a căror inteligență interpune un filtru între lume și diversele teorii, dominând întotdeauna materia și impunându-i formele cele mai adecvate. Dacă în primul caz avem de-a face cu un haos înspăimântător, în a doua situație ne aflăm în prezența cosmosului, a ordinii deja instituite. Cei care văd sunt prizonierii materiei, pe când cei care sunt în stare să privească devin stăpânii formelor.

Această putere a lucidității se dovedește cu atât mai necesară atunci când sfera investigațiilor unui savant cuprinde și înțelegerea paradigmelor culturale care funcționează într-o zonă precum Europa Centrală, un spațiu al maximei complexități și un adevărat creuzet al modernității

intelectuale. Discernământul și rafinamentul erudiției sunt singurele formule magice care pot deschide porțile comprehensiunii. Profesorul francez, înzestrat pe deplin cu asemenea virtuți, face lumină în acest continent al reprezentărilor haotice, impunând ordinea rațiunii. Dacă în *Mitteleuropa* fixează punctele nodale ale înțelegerii unui teritoriu plin de contradicții și de tensiuni, în *Modernitatea vieneză și crizele identității* el se consacră deslușirii meandrelor unei subiectivități labile, marcată parcă de un ciudat blestem care o împiedică să-și savureze desăvârșirea, împingând-o spre o perpetuă trăire catastrofică, spre o Apocalipsă în ritm de vals. Această investigație se prelungește în *Jurnalele intime vieneze*, propunând o abordare a eului care se scrie pe sine, a eului strivit între legitima dorință de a-și păstra tainele și teribila nevoie de a se exhiba, de a-și înfățișa excelența mai mult sau mai puțin închipuită mulțimii avide de secrete și de senzații tari, pregătită pentru jocuri de circ.

Refuzul platitudinii pare să fie deviza lui Jacques Le Rider, și el nu se îndepărtează nici o clipă de aceasta, probându-și la fiecare pagină abilitatea hermeneutică. Nimic nu e socotit dovedit pentru totdeauna, bun de primit ca atare, ci totul este supus travaliului pacient al inteligenței, împinsă parcă de un pariu nemărturisit la demolarea tuturor locurilor comune cu putință. Diavolul nu e plictiseala, așa cum credea Peter Brown; demonia se ascunde sub respectabilitatea clișeelor, a formulelor pe care refuzăm să le mai gândim, socotindu-le eterne și inebranlabile.

Metoda folosită de Jacques Le Rider pare să fie o hermeneutică a atenției și a răbdării, prin care orice fenomen poate fi deposedat de aura sa de mister inaccesibil, fiind explicat pe înțelesul tuturor. Lucrurile nu sunt doar așa cum ne sunt date, ele mai au și un sens care trebuie desprins în urma unui efort de reflecție continuu. Există mereu un strat mai profund al realității ce se cuvine să fie adus la lumină, există întotdeauna o nuanță în plus pe care nu avem voie să o pierdem din vedere. Complexitatea alcătuirii lumii cere o investigație polifonică, un demers subtil și lucid. E nevoie, în același timp, de o seamă de virtuți care să ne țină la distanță de trufia celor ce doresc

să-și anexeze realitatea, transformând-o într-o biată provincie a eului lor aflat într-o continuă inflaţie. Cel care vrea să înțeleagă nu poate să violenteze ființa, nu are dreptul să-i impună propriile sale categorii, folosind apoi biciul dresorului pentru a o menţine în sofisticata ei cușcă. El are nevoie, mai degrabă, de o perfectă cunoaştere a geografiei ființei, care să-i permită să aştepte în peşterile sale post-platoniciene acele șoapte obscure care îl vor conduce către intuirea sensului, mijlocindu-i înțelegerea.

Ciprian Vălcan

EUROPA – O FIGURĂ RETORICĂ

(un dialog cu membrii grupului de studii culturale „A Treia Europă”

Ziua cea mai lungă

Livius Ciocârlie: Regretăm că cele două acțiuni care au loc simultan sub patronajul Fundației „A Treia Europă” îi împiedică pe mulți auditori și amatori de literatură din această zonă să se găsească acum aici pentru a asista la discuțiile cu domnul Jacques Le Rider, care ne face onoarea de a se afla printre noi la Timișoara. Ne bucurăm însă că la conferința din această după-amiază vor asista și participanții la celălalt eveniment găzduit de Fundația „A Treia Europă”, și anume „Colocviul internațional al traducătorilor de literatură central-europeană”. Ați fost invitat aici, domnule Jacques Le Rider, de membrii grupului de studii culturale central-europene, care au intenția perfidă de a smulge o carte din convorbirile care vor avea loc. Din acest motiv, discuțiile noastre se vor concentra în primul rând asupra unei tematici central-europene, dar și asupra personalității despre care vorbesc cărțile dumneavoastră, *Mitteleuropa* și *Modernitatea vieneză*, cât și volumele despre Weininger și despre jurnalele intime vieneze. De fapt, lista studiilor publicate de domnul Jacques Le Rider este mult mai lungă, cuprinzând, printre altele: *Cazul Weininger. Rădăcinile antifeminismului și antisemitismului*, *Modernitatea vieneză*, deja tradusă în limba română, *Mitteleuropa*, tradusă în românește la inițiativa grupului „A Treia Europă”, *Hugo von Hofmannsthal*, *Culorile și cuvintele*, un studiu despre maladia culturii și literaturilor de limbă germană din Europa Centrală, *Nietzsche în*

Franța și, în fine, volumul *Jurnalele intime vieneze*, pe care l-am menționat anterior. Iată o bibliografie impresionantă. Judecând doar după titlurile volumelor, se poate observa o distincție netă pe care domnul Jacques Le Rider o face între două noțiuni sau curente, și anume, pe de o parte, Mitteleuropa ca noțiune geografică și istorică, centrată în jurul unui soi de expansionism german, și, pe de altă parte, Europa Centrală, un concept sociocultural centrat în jurul Vienei. Cred că acesta este un bun punct de plecare pentru discuțiile noastre.

Jacques Le Rider : Vă mulțumesc pentru invitația pe care mi-ați făcut-o de a mă afla în mijlocul grupului dumneavoastră, deja foarte cunoscut în zonă și al cărui renume a ajuns până la Paris. Am auzit mult vorbindu-se în ultima vreme despre acest institut, despre „A Treia Europă”. Este pentru mine o mare plăcere să mă aflu astăzi aici.

Voi ține în această după-amiază o conferință despre conceptul de Europa Centrală. Nu vreau să anticipez de pe acum discuțiile care vor avea loc ; voi dezvolta doar partea introductivă pe care o pregătisem pentru conferință. Ceea ce spunea colegul meu este adevărat. Mitteleuropa este o noțiune ideologică, ceea ce s-ar putea numi o hartă mentală, o realitate istorică, o noțiune care ține de istoria culturii, de istoria socială, mai mult decât o realitate geografică, ea corespunzând constituirii unei comunități culturale pornind de la imperiile centrale care domină această regiune a Europei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până la primul război mondial și ale căror urme sunt atât de profunde încât nu au putut fi șterse complet nici de cel de-al doilea război mondial, nici de dictatura sovietică stalinistă și neostalinistă.

Mitteleuropa este, așadar, o hartă mentală cu frontiere variabile și la răsărit, și la apus, în funcție de momentul istoric în care se găsește, un spațiu al cărui

nucleu originar este Sfântul Imperiu Romano-German, înțeles ca o prelungire, o înnoire, o translație a Imperiului Roman. Dacă Imperiul Roman era centrat în jurul lui *mare nostrum*, în jurul Mediteranei, Sfântul Imperiu German începe să se dezvolte de-a lungul Rinului. Cele mai multe dintre studiile legate de istoria Europei, de identitatea europeană, de exemplu studiile inițiate de Fernand Braudel și continuate de discipolii săi, au grupat discuțiile asupra Mediteranei – o abordare absolut legitimă, pentru că Mediterana este leagănul civilizațiilor monoteiste : civilizațiile iudaică, creștină și islamică, cele trei mari familii monoteiste, Grecia și Roma rămânând rădăcinile cele mai profunde ale istoriei culturale europene. Dar această abordare nu ține cont de existența Europei Centrale, deci a unui alt pilon al civilizației europene, Sfântul Imperiu German.

Ciprian Vălcan : Termenul „german” are aici vreo conotație națională ?

Jacques Le Rider : De fapt, nu. Noțiunea de „germanism” ar putea da naștere anumitor confuzii sau speculații în curentele de gândire naționaliste germane, pangermaniste. Națiunea germanică, națiunea în general, etimologic vorbind, se leagă de cuvântul latin *natio,* care înseamnă „naștere” și care nu diferă prea mult de *gens*, „familie, oameni”, în lucrările istoricilor romani ele funcționând ca sinonime aproape perfecte. De exemplu, când Tacit vorbește despre *Germania*, el se referă la populațiile germanice ca *gens sincera*, „oameni neamestecați”.

Deci Sfântul Imperiu Romano-German nu se leagă în mod specific de națiunea germană. Chiar francezii au o componentă germanică de primă importanță, Charlemagne fiind un *lieu de mémoire* comun Franței și Germaniei, poate unul din primele *lieux de mémoire* ale Europei, iar marele împărat Frederic al II-lea era mai mult italian decât german. Sfântul Imperiu

includea Boemia ca unul din teritoriile sale istorice. De-a lungul timpului, Praga a fost și capitala Sfântului Imperiu, prima universitate din această parte a Europei aflându-se aici. Toate acestea arată că tradiția Imperiului German este o tradiție europeană, și nu germană sau strict germanică. Elementele latine și germanice intră în foarte strânsă sinteză, iar acest ansamblu este unul multicultural, care, până la sfârșitul monarhiei habsburgice – moștenitoarea directă a tradițiilor Sfântului Imperiu –, include și o parte din Italia și națiunea cehă. Această primă tradiție multiculturală și multinațională se află, începând din secolul al XIX-lea, la baza ideii, mitului Mitteleuropei. Cealaltă versiune a acestei istorii semantice e una cu accente naționaliste și imperialiste mult mai pronunțate, legată de formarea națiunii germane – națiune întârziată, *verspätete Nation*, cum spunea Plessner, constituită abia în secolul al XIX-lea, după războaiele napoleoniene, în 1848, proclamată în 1871 în Sala Oglinzilor de la Versailles. Iată încă o dovadă a faptului că, în afirmarea naționalismelor, locurile memoriei se confundă.

Ilinca Ilian : În ce măsură sunt apropiate istoriile francezilor și germanilor în această epocă ?

Jacques Le Rider : Cred că acesta rămâne unul dintre punctele cele mai interesante ale istoriei europene contemporane, între secolul al XVIII-lea și cel de-al doilea război mondial. Este vorba despre o comunitate de conflict : doi dușmani care se definesc prin raportare reciprocă. Și faptul că Bismarck l-a convins pe împăratul Prusiei să vină la Versailles face din conducătorul celui de-al doilea Reich un simbol uimitor al inversării locurilor memoriei. Nu se poate aprecia cu exactitate în ce măsură cel de-al doilea Reich a constituit o ruptură față de tradiția Sfântului Imperiu. La acea vreme, Europa era împărțită între admiratorii ideii unui nou Imperiu German și nostalgicii Sfântului

Imperiu. Ceea ce a definitivat formarea Imperiului German a fost dualismul austro-prusac, ai cărui germeni apăruseră deja în timpul conflictului dintre Maria Tereza și Frederic cel Mare, ruptură care devine ireversibilă începând cu anul 1871. De la această dată, cel de-al doilea Reich va deveni purtătorul de cuvânt al unui alt fel de Mitteleuropa, sintetizată în cartea lui Friedrich Naumann, publicată 1915, *Mitteleuropa*. Dar aceasta este o carte de război, care definește scopurile militare ale Germaniei pe continentul european și afirmă cu claritate și franchețe dorința de hegemonie germană asupra întregului centru al continentului, începând cu Rinul, plus unele teritorii franceze și belgiene, până la frontiera rusă, împisă cât mai mult înspre răsărit. Această noțiune n-are în ea nimic multicultural sau multinațional.

Dana Chetrinescu : Care a fost, de-a lungul timpului, relația germanilor cu Polonia ?

Jacques Le Rider : Poporul din Europa Centrală care se află în cel mai direct contact cu Imperiul German este cel polonez. Or, naţiunea poloneză n-a fost niciodată recunoscută sau susținută de acesta. Dacă ne aplecăm asupra problemei reprezentărilor literare și artistice ale monarhiei prusace, ceea ce germanii numesc *Baltikum* în aceste reprezentări literare și ideologice, putem observa – dacă îmi permiteţi această formulă paradoxală – că Polonia nu există. Sunt doar niște teritorii germane pe care se găsesc slavi și evrei – pentru că, pe atunci, Polonia era considerată de germani un teritoriu exotic, al cărui exotism era dat tocmai de prezența unui grup etnic, cultural și religios iudaic. Dar, repet, ea este socotită un teritoriu german și polonezilor nu li se dă nici o șansă, ei neputând să aleagă decât între marginalizare și asimilare. Iată, așadar, două principii care intră în conflict : pe cât pare de simpatic principiul habsburgic ca moștenire postumă a culturii central-europene, pe atât de

înspăimântătoare se profilează moștenirea germană, atât pentru Răsărit, cât și pentru Apus, atât pentru francezi și englezi, cât și pentru popoarele direct implicate. Mitteleuropa nu este un cuvânt prea plăcut în acest spațiu.

Pentru unele popoare ale Europei Centrale, el evocă amintirea unei măreții apuse – de pildă pentru unguri, care sunt de departe cei mai nostalgici. La urma urmelor, ungurii au fost victimele Tratatului din 1919, la fel ca austriecii și nemții. Trianonul, care, pentru români, este un *lieu de mémoire* glorios, pentru unguri este un prilej de doliu național. În schimb, pentru Polonia, Mitteleuropa nu evocă decât amintirea porționărilor multiple și chiar a abolirii ei totale. Polonia a încetat să mai existe între cea de-a doua împărțire a sa din 1795 și restaurarea Marelui Ducat al Varșoviei în epoca Imperiului Napoleonian. În 1897 a existat chiar un tratat între împăratul prusac, suveranul habsburgic și țarul Rusiei, care proclama sfârșitul Poloniei. E lesne de înțeles de ce conceptul de Mitteleuropa nu prea exaltă spiritele în Polonia, ba chiar dimpotrivă. Dar polonezii fac o distincție foarte clară între Polonia germană și Polonia habsburgică. Dacă există o preferință, ea se manifestă, evident, pentru Galiția, ale cărei capitale au fost Cracovia și Lvov, acesta din urmă aflat acum în Ucraina.

Iată cele două tipuri ideale, cum ar spune Max Weber într-un alt domeniu al științelor sociale, care se conturează după recitirea istoriei europene în epoca modernă.

Livius Ciocârlie : Cred că ați fost întrebat de multe ori de ce asociați Europa Centrală cu Mitteleuropa. Să fie, oare, defectul profesional al unui germanist, dublat poate și de poziția antipangermanistă care face parte din tradițiile intelectuale franceze ?

Jacques Le Rider : Aș spune că da, dar aș mai adăuga că acesta este un demers determinat de

realitatea istorică central-europeană de până la primul război mondial și Tratatul din 1919, care stă sub semnul Sfântului Imperiu Romano-German, al Imperiului German și al monarhiei habsburgice. Este vorba de necesitatea logică de a recunoaște o realitate istorică : faptul că Mitteleuropa a constituit matricea culturală a Europei Centrale. Momentul 1919 înseamnă, în același timp, afirmarea micilor națiuni, cum spunea Masaryk, și a marilor națiuni în spațiul central-european și lansarea politicilor occidentale pe scena central-europeană. Din acel moment se vor forma concepții diferite asupra acestui spațiu : există o concepție franceză despre Europa Centrală, o concepție engleză, italiană, americană și, începând cu cel de-al doilea război mondial, o non-concepție sovietică – non-concepție pentru că toate cercetările istorice confirmă faptul că nu există o percepție rusă asupra spațiului central-european. Pentru ruși, se pare, există doar Rusia, de o parte, și Europa, de cealaltă. Sfera firească a expansiunii culturale rusești se oprește acolo unde se oprește cultura, să spunem, bizantină, ortodoxă.

Problema Rusiei este că nu înțelege faptul că există și slavi de cultură catolică sau protestantă. În tradiția secolului al XIX-lea rus, este greu de admis această erezie slavă a culturilor neortodoxe. Politica sovietică în Europa Centrală va fi o politică de demarcație între zona de influență rusă și Europa. Iată de ce, începând cu 1945, nu se mai vorbește despre Europa Centrală. Nu mai există decât, de o parte, Europa pur și simplu, iar de cealaltă parte, blocul estic, nediferențiat, care începea de la Zidul Berlinului și se termina în Marea Japoniei, un mare Est. Doar după dizlocarea imperiului sovietic și reunificarea Germaniei se poate vorbi de o restaurare a Europei Centrale, care rămăsese doar un loc al memoriei europene, un mit consolator pentru popoarele oprimate și o sursă arheologică pentru istoricii occidentali.

Cornel Ungureanu : Aș vrea să încep prin a spune că Jacques Le Rider a fost pentru noi un reper extrem de important. *Modernitatea vieneză și crizele identității* a fost un manual pentru studenții grupului „A Treia Europă”, iar Jacques Le Rider, aproape un mit. V-aș întreba, pentru început, care sunt sursele preocupărilor dumneavoastră ?

Jacques Le Rider : Sursele interesului meu pentru problematica central-europeană sunt foarte strâns legate de șocul reunificării Germaniei, care a însemnat, pentru Europa și pentru lumea întreagă, un eveniment considerabil ce a antrenat o reanimare a percepției noastre asupra Europei și asupra identității europene. Este adevărat că, de multă vreme, studiile de germanistică din Franța, în domeniul istoriei, al istoriei artelor sau filosofiei, s-au străduit să nuanțeze aria culturală germanică pentru a se distanța de holismul cultural și politic impus de ideologia națională germană. François Mauriac spunea în 1945 : „Iubim Germania atât de mult încât nu mai putem de fericire că s-a rupt în două”. Franța participase foarte activ la ceea ce în germană se cheamă *Anschlussverbot*, interzicerea alipirii la Germania, inclusă în Tratatul de la Saint-Germain-en-Laye, a părții austriece a monarhiei habsburgice.

De la începutul secolului XX, de când, datorită războiului, Franța s-a văzut nevoită să intervină în politica germană asupra Europei Centrale, există această percepție diferențiată, regionalizată, în contrast, între ceea ce doamna de Staël numea „Germania meridională” și Prusia și, de cealaltă parte, o Germanie renană catolică. Această percepție, susținută *sine ira et studio* și dincolo de această comunitate de conflict și de război care a marcat multă vreme cuplul franco-german, această noțiune a fost complet bulversată în urma reunificării, cu atât mai mult cu cât, după cum știți, în Franța existau mulți germaniști, istorici și

intelectuali simpatizanți ai regimului comunist care au considerat dispariția R.D.G. o catastrofă. Disciplina noastră era foarte atașată de ideea apărării și ilustrării culturii și literaturii Republicii Democrate Germane ca o entitate distinctă. De fapt, în timpul discuțiilor noastre despre Europa Centrală, vom vedea că, dacă toată lumea consideră sfârșitul imperiului sovietic și emanciparea statelor Europei Centrale un eveniment fericit, problema dispariției sau eroziunii unei anumite vieți culturale, a calităților cuvântului literar sau a importanței artiștilor și intelectualilor ca reprezentanți ai societății civile poate deveni astăzi un subiect de reflecție și critică.

Dar, ca să revin la întrebarea care mi-a fost adresată, ar trebui, ca dascăl germanist, să răspund unei întrebări care nu vine doar din partea studenților, ci din partea întregii societăți franceze : „Ce se va întâmpla în Europa după reunificarea Germaniei ?” Ar trebui să răspund astfel la această vagă neliniște : forța economică, preponderența demografică a acestui ansamblu de 80 de milioane de locuitori, la care se mai adaugă 8 milioane de austrieci, nu vor prevala în Europa și nu vor constitui un fel de ecran germanic între vestul și centrul Europei. E însă adevărat că anumite evenimente ar putea părea oarecum îngrijorătoare. S-a vorbit la un moment dat de o prioritate a economiei germane în redresarea societăților comuniste, în trecerea lor de la comunism spre postcomunism, spre liberalism.

În acest context se înscria și cartea mea despre Mitteleuropa. Pe de o parte, era necesară conturarea unui fel de tipar al memoriei europene, care este, în același timp, parte integrantă a memoriei franceze începând cu secolul XX și, pe de altă parte, trebuia asigurată liniștea publicului cititor. Trebuie să spun că această carte micuță, apărută în colecția „Que sais-je ?” de la PUF, a avut o difuzare foarte largă,

întrucât prima ediție de 8.000 de exemplare s-a epuizat rapid. În final, cartea a fost difuzată în lumea francofonă în aproximativ 10.000 de exemplare și a fost tradusă în numeroase limbi, spaniolă, italiană, croată, română, germană etc. Sunt câteodată uimit de ecoul pe care l-a avut cartea, care, la început, se dorea un studiu introductiv foarte modest. Dar acesta era contextul.

Gilda Vălcan : Cum a fost recepționată *Mitteleuropa* în țările germanofone ?

Jacques Le Rider : Felul în care a fost primită cartea în Germania și Austria este extrem de interesant. În general, am fost respins în manieră polemică de către dreapta conservatoare. S-a scris un articol extrem de agresiv despre cartea mea în *Frankfurter Allgemeine Zeitung* și în ziarul vienez *Die Presse*. În periodicul german, eram prezentat ca un dușman al Germaniei. Autorul scria : „Ce catastrofă ! Nici nu ne putem închipui cât poate dăuna această carte prieteniei franco-germane. Studiul este un pamflet insuportabil”. În schimb, în mediile de stânga, cartea a fost primită cu multă simpatie, cu interes, cu o nuanță de complicitate. Aceste reacții, după părerea mea, vorbesc foarte mult despre spiritul timpului. Pe de o parte, dau contur unui tip de întrebări, să spunem, general occidentale, despre post-1989 și, pe de altă parte, în tabăra germană, arată clar dorința de a se apăra de orice posibilă incriminare și de a afirma că, prin participarea în primele rânduri la liberalizarea și restructurarea economică și culturală a Europei Centrale, Germania nu-și urmărește propriile interese, ci lucrează pentru Europa. Cartea mea a fost resimțită de publicul cititor al ziarelor *Frankfurter Allgemeine Zeitung* și *Die Presse* din Viena – periodice de dreapta, cum spuneam – ca un fel de provocare.

Cornel Ungureanu : Cine sunteți dumneavoastră, domnule Jacques Le Rider ?

Jacques Le Rider: Cine sunt – întrebarea lui Montaigne. V-aș spune că, format la École Normale Supérieure dintr-o perspectivă transdisciplinară asupra științelor umane, m-am convertit în tinerețe, adică între 1973, anul admiterii la École Normale, și 1975, de la formația unui elenist, latinist clasic, la aceea a unui germanist. În Franța, studiile germanice au fost întotdeauna considerate o disciplină transdisciplinară. Bineînțeles, limba și literatura sunt un element central al identității disciplinare a germanistului francez. De la instituționalizarea ei la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX, au existat istorici și politologi interesați de istoria socială, istoria artelor, de filosofie. Avem sentimentul că disciplina „studii de germanistică" nu se limitează la cunoașterea limbii și literaturii, ci include o abordare sintetică a unei identități culturale germane: istoria ideilor, istoria artelor, a religiilor, istoria economică și socială. Iată de ce nu sunt deloc o excepție în tradiția studiilor de germanistică franceze dacă trec lejer de la literatură și filosofie la istorie și politologie.

L-aș cita, de pildă, pe cel care este, probabil, părintele fondator al disciplinei noastre în Franța, Charles Andler, care a început și el ca elev la École Normale Supérieure și a fost profesor la Sorbona înainte de a ajunge la Collège de France. Charles Andler este autorul acelui minunat studiu despre Nietzsche care a rămas până astăzi o lectură interesantă, dar și autorul unui sondaj de opinie important referitor la pangermanism. Simpatizant al lui Jean Jaures și al mișcării socialiste franceze, el a fost un germanist militant, angajat împotriva imperialismului german, susținând o viziune internaționalistă asupra rolului Germaniei în Europa. A militat în aceeași măsură și pentru identitatea culturală austriacă separată de Germania; a făcut parte, în anii '20, din comitetul francez de susținere a candidaturii lui Karl Kraus

pentru Premiul Nobel. Bineînțeles, Academia Suedeză nu a luat în considerare candidatura acestuia, dar este interesant de reținut ardoarea cu care Charles Andler a susținut-o. Charles Andler a avut doi discipoli : pe de o parte, Genevieve Bianquis, traducător și comentator al lui Nietzsche în spiritul maestrului său, dar și autor al unor traduceri din poezia austriacă, *grosso modo* de la Grillparzer la Rainer Maria Rilke, și, pe de altă parte, Edmond Vermeil, specialist în istorie și științe politice, a cărui carte despre Germania, publicată în 1940, la câteva săptămâni după invazia nazistă, a fost aproape complet distrusă de Gestapo, astfel că în zilele noastre mai există doar câteva exemplare rare ale ediției princeps. După ce, în timpul războiului, a luptat alături de Rezistență, Edmond Vermeil a scos o a doua ediție în 1944.

Iată cărei tradiții, dar și cărei conjuncturi politice i se datorează hotărârea mea de a scrie o carte despre Mitteleuropa și, în același timp, cărei tradiții intelectuale și universitare îi aparțin. Astfel se face că, în momentul evenimentelor din estul Europei, în 1989, eram foarte preocupat de problematica central-europeană.

Cristian Pătrășconiu : Mai sunteți, în anul 2000, preocupat de această problematică ?

Jacques Le Rider : Acum, în anul 2000, sunt foarte preocupat de problema austriacă și fac parte din categoria intelectualilor francezi care nu contenesc să-și exprime îngrijorarea față de situația politică actuală din Austria.

Livius Ciocârlie : Vorbeați despre studiile de germanistică din Franța ca de un complex care cuprinde literatura și cultura, dar și istoria și politica. Expoziția de la Paris a revelat unei lumi întregi ceea ce însemna Europa Centrală, Viena, un teritoriu puțin cunoscut, dar foarte bogat. Pe de altă parte, reunificarea celor două Germanii a scos în evidență un alt

aspect al spațiului central-european : neliniștea în fața unui posibil nou pericol din partea Germaniei.

Jacques Le Rider : Este adevărat că anii poststructuralismului, anii postmodernismului parizian și francez, au fost profund marcați de descoperirea modernității vieneze, care cerea reconsiderarea întregii viziuni franceze asupra istoriei intelectuale a secolului XX.

Încă nu se refăcuse unitatea acestui spațiu al istoriei culturale, iar pentru francezi, la acea vreme, când se vorbea despre Germania, despre lumea germană, despre cultura și limba germană în Franța, imaginea evocată era, mai degrabă, aceea a Berlinului și a Republicii de la Weimar, a Weimar-ului lui Goethe. Această redescoperire a constituit un eveniment foarte important pentru viața noastră intelectuală, influențând deopotrivă cercurile filosofice și istoriografia încă de la mijlocul anilor ’70. Până la sfârșitul anilor ’80 asistăm la o avalanșă de publicații din toate disciplinele consacrate rădăcinilor vieneze, austriece, central-europene ale modernității europene.

Ilinca Ilian : Cartea dumneavoastră despre modernitatea vieneză aparține aceluiași val ?

Jacques Le Rider : Da. Am publicat-o în 1990. Contribuisem și eu la catalogul monumental publicat de Centrul Pompidou cu ocazia acestei expoziții, al cărei curator a fost Jean Clair. Gérard Régnier, la ora actuală directorul Muzeului Picasso, care, în acea perioadă, era unul dintre reprezentanții cei mai cunoscuți ai gândirii asupra modernității, lansase în mai multe eseuri ideea de postmodernitate vieneză. Lyotard tocmai susținuse, la rândul său, într-o carte intitulată *Condiția postmodernă* – rezultatul unui ciclu de conferințe susținute în Canada –, ideea că vienezii, în ansamblu, prefiguraseră ideea postmodernă prin scepticismul și spiritul lor critic față de procesul de

modernizare din preajma anului 1900. Iată care era orizontul meu intelectual în acea perioadă – o orientare de care și astăzi mă simt foarte legat.

În acest moment încep din nou să mă ocup de istoria psihanalizei, și următorul număr din revista pe care o conduc împreună cu prietenul și colegul meu Michel Espagne – *La Révue germanique internationale* – va fi consacrat lui Sigmund Freud. Am pregătit un studiu despre *Moise și monoteismul*, punându-mi întrebări asupra unei chestiuni enigmatice, foarte bogată în semnificații : de ce l-a considerat Freud pe Moise egiptean ? Pe de altă parte, sunt în continuare sedus de vechea Austrie, de Austria habsburgică, și, mai ales, de Viena. În jurul anului 1990 a reînviat o veche teamă față de Germania, împărtășită deopotrivă de germani, și nu puțini au fost autorii care, în literatură și în eseurile politice și culturale publicate atunci, și-au avertizat concetățenii germani și liderii politici asupra pericolului renașterii vechilor reflexe naționaliste și al unui comportament care ar restaura într-o manieră nesăbuită vechea geopolitică a anilor 1920-1930.

Așadar, nu se poate afirma că această neliniște era specific franceză ; ea caracteriza la fel de bine și cercurile germane. Astăzi se poate realiza un prim bilanț. E clar că, la zece ani de la reunificare, privind retrospectiv, unele neliniști au fost exagerate. Pe de o parte, s-a văzut că Germania reunificată nu va începe să-și exercite puterea economică decât mai târziu, după ce necazurile omogenizării unui spațiu economic și social vor fi trecut. Pe de altă parte, s-a văzut și că potențialul economic și comercial al Mitteleuropei era, în realitate – îmi cer scuze dacă vi se va părea brutal –, o cantitate neglijabilă pentru o putere economică mondială precum Germania. În fapt, noul boom de tranzacții comerciale și de investiții economice al Mitteleuropei nu este, față de o mare putere ca

Germania, decât o măreție marginală în bilanțul economic global al republicii federale reunite. Mai mult ca niciodată, republica federală este adânc integrată în Uniunea Europeană și Piața Comună, privind spre zona O.C.D.E. în ansamblu. Teama de o nouă orientare germană care ar fi putut să o deturneze de pe direcția occidentală și să o întoarcă la un destin central-european s-a atenuat. Reorientarea nu s-a produs. Pentru unii este o constatare amară, dar nu mai puțin adevărată. Centrul Europei nu se mai află în Europa Centrală, ci pe axa Milano-Rotterdam. Acolo se găsește astăzi centrul economic și financiar al Europei. Europa Centrală istorică a fost reconstituită aproape integral, dar centrul nu mai este aici. E mult mai la vest. Iată bilanțul pe care îl putem face pentru deceniul 1990-2000 și care explică neliniștile care au motivat numeroase studii, care au fost, poate, și motivația cărții mele publicate în colecția „Que sais-je ?" în 1994. După cum spuneam, toate aceste neliniști ne par azi simple exagerări.

Cornel Ungureanu : Care sunt tradițiile intelectuale ale familiei dumneavoastră ?

Jacques Le Rider : Dacă mă refer la familia mea reală – în sensul strict al cuvântului –, nu am nici o legătură cu Europa Centrală sau cultura germană. Tatăl meu este de origine bretonă, născut în Finistere dintr-o familie răspândită între Plogoff și Quimper. Mama este născută în Gévaudan, la sud de Masivul Central, la sud de Auvergne, într-o regiune rurală, aproape de Languedoc. Nu există, așadar, nici o urmă de germanitate sau de central-europenitate în genealogia mea. Sper că nu v-am dezamăgit...

Cornel Ungureanu : Aveți, atunci, vreun *parti--pris* față de Mitteleuropa ?

Jacques Le Rider : Interesul meu este de ordin intelectual și – ar trebui să adaug – afectiv. Sunt sedus, profund atras de cultura Europei Centrale,

devenită pentru mine o a doua identitate. Dar, pentru mine, nu există nici o diferență între – să spunem – atitudinea intelectuală și științifică a unui elenist ca tatăl meu, care și-a dedicat viața și energia studiului istoriei Greciei antice de la Filip al II-lea al Macedoniei până în epoca elenistică, și propria mea muncă, cea a construirii unor elemente științifice, într-o abordare istorică, filologică și filosofică.

Ilie Gyurcsik : Întrebările mele sunt mai degrabă de ordin terminologic. În primul rând, cum definiți dumneavoastră o hartă mentală ? În al doilea rând, care sunt condițiile de probabilitate ale unor hărți mentale, să spunem, ale Europei Centrale ? Și în al treilea rând, dacă puteți dezvolta conceptul de *translatio studiorum*.

Jacques Le Rider : Cred că, pornind de la ideea de hartă mentală, se poate contura destul de ușor un specific în destinul comun al națiunilor și statelor Europei Centrale. Regiunea este caracterizată prin faptul că, până în secolul XX, frontierele imaginare și ideologice nu au coincis cu cele politice. Este, în primul rând, cazul Germaniei și Austriei și, din acest punct de vedere, până azi Germania și Austria și-au împărțit destinul cu națiunile Europei Centrale. Dar este mai ales cazul statelor Europei Centrale *stricto sensu*. Vedem aici o non-coincidență uneori fatală între reprezentările ideologice ale frontierelor naturale și culturale ale națiunii și realitatea frontierelor politice. În realitate, cu excepția – poate – a cehilor, deși Masaryk și Beneš au nutrit marea iluzie cehoslovacă, nu există nici o națiune central-europeană care să se declare întru totul satisfăcută de frontierele sale. Este, în fond, un aspect propriu Europei Centrale, constituită în totalitate din națiuni întârziate, în sensul unei formări târzii față de celelalte state-națiuni, ceea ce germanii numesc *Nationalstaat* în Europa Centrală. În Franța, din epoca regilor francezi și a

Revoluției, chestiunea frontierelor a fost reglată aproape definitiv. Se va mai face un mic retuș în secolul al XIX-lea, dar esențialul a rămas neschimbat. Să nu mai vorbim de Marea Britanie sau de Spania.

Chestiunea este reglată de ceea ce aș numi vechile state-națiuni, care au avut o identitate națională matură și și-au stabilizat frontierele încă din Evul Mediu sau de la începutul epocii moderne și unde tranziția între vechiul regim monarhic și noua definire a statului în secolul al XIX-lea s-a făcut practic fără nici o ruptură.

Dimpotrivă, Europa Centrală se caracterizează prin insatisfacția popoarelor față de frontierele politice. Chiar și astăzi, multe războaie regionale se explică prin această non-coincidență a frontierelor politice, rezultate ale războaielor sau ale unor dispoziții administrative și birocratice care nu țin cont de tradițiile istorice, culturale sau lingvistice.

Eram miercurea trecută la Cernăuți în cadrul unei excursii organizate de germaniștii din Iași și am simțit enorma problemă care o constituie minoritatea de o jumătate de milion de români din Ucraina. Iată un caz în care frontierele politice evidente nu coincid cu harta mentală a românilor. Este clar deci de ce mă refer la Mitteleuropa ca la o hartă mentală : ea reprezenta harta mentală a germanilor și a germanilor din Austria dintr-o anumită perioadă. E sigur că pentru un german din jurul anului 1900 lumea germană se întindea până la Marea Baltică, iar lumea austriacă, lumea habsburgică, se întindea până la Cernăuți. Harta mentală este una geoculturală, geopolitică, rezultatul politicilor expansioniste și, în același timp, rezultatul difuzării unui model cultural și a unei limbi.

Robert Lazu : A influențat ideea de hartă mentală modul în care se autodefinea Imperiul Austriac ?

Jacques Le Rider : De la ideea de hartă mentală și de non-coincidență între frontierele politice și cele

culturale, Austria habsburgică a preluat justificarea a ceea ce nu mai era un *Nationalstaat,* ci un *Staatsnation*. De aici, o definire a cetățeniei care nu era aceeași cu cea din vestul Europei. Ideea națională nu a fost niciodată acceptată în Austria din epoca lui Metternich. Ea a fost mereu contrară ideologiei habsburgice ; ideea națională constituia o amenințare fatală pentru monarhia austriacă. Dimpotrivă, habsburgii au încercat să acrediteze ideea existenței unei identități de stat, a unei cetățenii de stat care permitea diferitelor identități culturale și naționale să se afirme, nu sub forma ideilor din 1789, ci sub forma a ceea ce eu aș numi autonomiile culturale într-un ansamblu care ar fi putut fi federativ, permițând combinația dintre o identitate politică de loialitate față de statul habsburgic și o identitate culturală de fidelitate față de o limbă și o tradiție culturală.

Modelul avea avantaje enorme ; evita, mai ales, eterna problemă a majorităților și minorităților, pentru că Europa Centrală este locul prin excelență a ceea ce germanii numeau *Gemengelage* și a ceea ce francezii numesc mozaic de popoare. De exemplu, un teritoriu ca Galiția sau Bucovina cuprindea un număr impresionant de naționalități care coexistau în același oraș, în aceeași circumscripție administrativă. În Bucovina, de pildă, exista, bineînțeles, un grup etnic german, un grup român, unul ucrainean, unul polonez, unul evreiesc și așa mai departe, pentru că fiecare din aceste grupuri era subdivizat în diverse confesiuni, ceea ce făcea din spațiul respectiv un mozaic format din piese foarte mărunte. Din momentul în care a prevalat ideea statului-națiune de tip occidental, comunitatea, acest mozaic, s-a spart în bucăți și vechea coabitare a naționalităților, a identităților s-a transformat în problema minorității în mijocul unei națiuni hegemonice. S-a vorbit mult despre funesta politică a dictatorului Miloșevici și despre purificarea etnică.

Din păcate, întreaga istorie a secolului XX este una a purificărilor etnice, dintre care, bineînțeles, cea mai monstruoasă a fost cel de-al doilea război mondial.

Gilda Vălcan : Credeți că există vreo legătură între purificarea etnică și formarea statelor naționale ?

Jacques Le Rider : Încă din anii ’20 se vorbește despre acest aspect ca despre o consecință din păcate inevitabilă a formării statelor-națiuni. Iată cum, pornind de la reflecția asupra ideii de hartă mentală, se ajunge la concluzia aproape necesară că soluția ideală pentru Europa Centrală ar fi fost – dacă s-ar fi putut concepe o palingeneză europeană – o Europă Centrală fără frontiere politice, care ar fi redus identitățile naționale la identități culturale, religioase, lingvistice, și nu la noțiuni de cetățenie politică. De aceea se poate chiar afirma – ceea ce ar putea să pară un paradox, dar care, în același timp, ar putea fi, după părerea mea, o posibilă concluzie a istoriei secolului XX – că definiția culturală a Europei în Europa Centrală este cel mai cumplit adversar al Europei politice.

Doar un demers politic ar fi putut permite rezolvarea problemei Europei Centrale, cu toate rănile sale neînchise, cu toate mutilările pe care le-a suferit în secolul XX, care sunt o consecință a imposibilității obiective de a face să coincidă frontierele politice cu cele culturale și care provin din non-coincidența structurală a tuturor frontierelor imaginare cu frontierele politice reale. Fiecare popor se dorea mai mare, mai la vest sau mai la est, eventual mai la sud decât în locul pe care i-l hărăzise istoria.

Dana Chetrinescu : În ce măsură a fost această instabilitate a frontierelor politice și culturale fatală Europei Centrale ?

Jacques Le Rider : Fiecare fluviu, fiecare munte reprezintă aici o carte jucată de mai multe națiuni. Aceasta este fatalitatea Europei Centrale, problematica sa fundamentală. Ceea ce a încercat monarhia

habsburgică să rezolve era tocmai această problematică, pentru care nu a reușit să găsească o ieșire, dar, cel puțin, a propus o soluție pragmatică fezabilă mai bine de o jumătate de secol, care, astăzi, ne apare ca un model pierdut. De aceea se găsesc și în centrul, și în vestul Europei istorici, oameni de litere, filosofi care ne prezintă, de pildă, tratatele din 1919 ca pe un act de distrugere a Europei Centrale. Pot să dau exemplul unui istoric maghiar de origine iudaică, François Fejtö, care joacă în Franța un rol foarte important pentru apărarea ideii de Europa Centrală și care a scris o carte cu mare ecou în cercurile franceze despre tratatele pe care el le consideră rezultatul unui deplorabil complot împotriva monarhiei habsburgice.

Evident, aceste abordări confundă mitul cu realitatea. Cea mai bună carte a lui Claudio Magris este *Il Mito Habsburgico nella Letteratura Austriaca*, teza de la Universitatea din Triest din anii ’60. În acea perioadă, Magris înțelegea cuvântul *mit* în dublul sens consemnat de majoritatea glosarelor europene, acela de idee-forță care structurează imaginarul și acela de minciună. Ei bine, mitul habsburgic era o minciună ideologică, de propagandă, dar și o idee-forță, o reprezentare structurantă a hărții mentale central-europene.

Din păcate, primul război mondial a fost dezmințirea brutală și sângeroasă a mitului habsburgic. Dacă citiți un roman ca *Peripețiile bravului soldat Švejk* de Jaroslav Hašek, vedeți că, din momentul în care izbucnește războiul, habsburgii se descotorosesc rapid de toate ideile de supranaționalitate, de solidaritate a popoarelor central-europene și că singurul lucru care mai contează este apărarea intereselor germane. Central-europenii, altădată cetățeni cu drepturi egale în monarhie, devin popoarele oprimate și exploatate într-o atitudine pur colonialistă.

Este, așadar, fals să se afirme că tratatele au fost doar rezultatele unor comploturi împotriva monarhiei.

Primul război mondial a fost, de fapt, primul pas spre autodistrugerea imperiului, a mitului habsburgic.

Până în 1914, mari oameni de stat precum Tomaš Garrigue Masaryk erau încă atrași de ideea unui program ideologic de tip austro-slav. După izbucnirea războiului însă nici nu mai putea fi vorba de așa ceva. Programul devine o simplă abstracțiune, fără nici o legătură cu realitatea. Iar mitul habsburgic va renaște abia în anii '40, în literatura victimelor național-socialismului, în literatura evreilor persecutați, a exilaților politici, care, asemenea lui Joseph Roth sau Stefan Zweig, vor idealiza „lumea de ieri", devenită o vârstă de aur pierdută, dar care nu reprezintă altceva decât o utopie retrospectivă, fără nici o legătură cu realitățile sistemului politic habsburgic, având însă meritul de a fi o *translatio studii* a mitului imperial de-a lungul secolului al XIX-lea care îi va permite acestuia să se perpetueze până în literatura unor disidenți antisovietici ca Milan Kundera, Konrád György, Danilo Kiš ºi poate chiar Czes³aw Mi³osz.

Și, dacă vorbeam de *translatio studii*, să revin la ideea de transfer cultural. Este adevărat că istoria culturală a fost marcată în acești ultimi ani de discuțiile asupra noțiunii de transfer cultural. Acestea sunt în realitate o încercare transdisciplinară de reînnoire a comparatismului în disciplinele istorice și literare.

Ciprian Vălcan: Ați putea dezvolta mai în amănunt noțiunea de transfer cultural și problematica de care se leagă aceasta?

Jacques Le Rider: Noțiunea de transfer cultural a fost dezvoltată în special de cercul animat de Michel Espagne, despre care vorbeam puțin mai devreme și care este director de studii la C.N.R.S. și conduce un seminar la École Normale Supérieure. Ideea s-a născut în jurul transferurilor culturale franco-germane și a condus apoi la inițierea unor studii la scară europeană, la care particip de câțiva ani. Cartea mea

despre Nietzsche în Franța poate fi considerată un rezultat al cercetărilor de acest tip în domeniul istoriei intelectuale.

Pentru a înțelege mai bine noțiunea de transfer cultural, trebuie să ne amintim că, în franceză, cuvântul are un câmp semantic foarte larg, vizând, de pildă, domeniul comercial, unde înseamnă un fel de virament dintr-un cont în altul. În domeniul demografic, de asemenea, se vorbește despre transferuri de populații, iar în psihanaliză cuvântul *transfer* traduce noțiunea lui Freud de *Übertragung*, ceea ce ne introduce direct în registrul reprezentărilor, al afectivității și al producției simbolice.

Demersul cercetătorilor care se apleacă asupra problematicii transferurilor culturale este profund interdisciplinar, de vreme ce nici o disciplină nu este suficientă în sine pentru a îmbrățișa acest domeniu extrem de complex. Transferurile culturale ilustrează perfect ceea ce germanii numesc *Kulturwissenschaften* și ceea ce francezii ar numi științele omului și ale societății.

Aș începe insistând asupra punctului de pornire, care pentru noi, germaniștii francezi, a fost relația franco-germană, o relație extrem de bogată și complexă, care pune în primul rând o problemă de ordin istoric : cum se poate vorbi despre relațiile franco-germane înainte ca unitatea Germaniei să fi fost refăcută ?

Prima constatare ar fi deci aceea că transferurile culturale trebuie folosite pentru deconstruirea unor identități naționale construite artificial prin utilizarea excesivă a vocabularului istoric.

A doua constatare a cercetătorilor din domeniul transferurilor culturale este că acestea sunt marcate de discontinuitate, ca și de continuitate. Simpla coexistență sau vecinătate a ariilor culturale nu ajunge pentru a genera un proces de transfer cultural, tot așa cum, invers, anumite perioade de transfer cultural

intens pot fi precedate sau urmate de perioade în care transferul cultural slăbește în intensitate și uneori chiar se întrerupe.

Perioada cea mai caracteristică de transfer cultural franco-german începe la mijlocul secolului al XVIII-lea și continuă până în primele două treimi ale secolului XX. Înainte de 1750 sau după 1968, transferurile culturale franco-germane sunt o chestiune mai puțin importantă pentru Franța și Germania. Istoria transferurilor culturale răstoarnă istoria politică. Ne dăm seama așadar că datele istoriei politice nu au practic nici o valoare pentru istoria transferurilor culturale.

Astfel, la sfârșitul anilor 1860 universitatea franceză se organizează după modele germane sub ministrul Victor Duruy. Este inexact deci să se afirme că războiul franco-german din 1870-1871 a provocat o emulație și o rivalitate intelectuală și culturală franco-germană care s-ar fi aflat la originea interesului reformatorilor francezi ai sistemului universitar și științific. Mișcarea începe, de fapt, în jurul anului 1860. A doua constatare se referă la faptul că transferul cultural nu are nimic de-a face cu diplomația culturală sau cu instituțiile de schimb și cooperare culturală. Reflecția asupra transferului cultural ar conduce mai degrabă la descoperirea profundei vanități a politicilor culturale, care nu sunt capabile să provoace un transfer cultural. Acesta, dacă există, nu datorează mare lucru instituțiilor diplomatice.

O altă constatare ar fi aceea că transferul cultural nu este aproape niciodată reciproc. Se ia, dar nu se dă înapoi dintr-o arie culturală în alta. Există de cele mai multe ori doar împrumuturi unilaterale. Ceea ce a fost transferat nu mai este returnat ; transferul este, de fapt, un lucru practic imposibil. Aș da exemplul lui Nietzsche. De-a lungul unei jumătăți de secol de transferuri intelectuale, a existat un Nietzsche care astăzi a devenit aproape incomprehensibil și inadmisibil

pentru germani, aceștia ajungând chiar să-l privească pe acest *Nietzsche aus Frankreich* cu mirare, dar și cu enervare. Li se pare incomprehensibil și inutilizabil – un caz, similar cu cel al lui Krause în Spania, de transfer cultural unilateral. Krausismul spaniol, ramură a hegelianismului, a stat la baza renașterii filosofiei universitare în Spania. Astăzi nimeni în Germania nu mai este preocupat de acest discipol al lui Hegel, de acest *krausismo* spaniol care a avut efecte benefice incontestabile în aria culturală spaniolă și, în consecință, în întreaga Americă Latină.

Dan Ungureanu : Există, totuși, și transferuri culturale bilaterale, poate chiar multilaterale ?

Jacques Le Rider : Da. Se poate studia în acest sens – așa cum a făcut-o Michel Espagne – transferul triunghiular Franța-Germania-Rusia. Cultura germană pătrunde în Rusia Luminilor prin intermediul limbii și culturii franceze. Invers, cultura rusă pătrunde în Franța prin filiera germană.

S-au adunat multe concepte, și sper că ați putut să mă urmăriți. Interferența culturilor terțe, rolul ideilor preconcepute și al interpretărilor trunchiate – precum, în Franța, doamna de Staël cu a sa *De l'Allemagne* (*Despre Germania*) – rămân trăsături caracteristice. Rolul lecturilor avizate, precum lectura pe care Victor Cousin o face lui Hegel, contribuie la această deformare ce caracterizează transferul cultural.

Gilda Vălcan : Este posibil ca transferul cultural sa fie determinat de o „strategie de export" ?

Jacques Le Rider : Transferul cultural nu este niciodată sau aproape niciodată determinat de o astfel de strategie, el este determinat de o necesitate legată de o anume conjunctură, de o anumită constelație a contextului cultural de primire. Acest context cultural de recepție este alcătuit de rezistența și concurența modelelor. În anii 1860, când imperiul liberal este pe cale să modernizeze și să europenizeze sistemul

universitar științific francez sub egida lui Victor Duruy, o tradiție filologică franceză legată de École des Chartes intră în concurență cu filologia și științele istorice germane. O tradiție franceză a istoriei literare apropiată de retorică, apropiată de gramatica generală, intră în concurență cu filologia germană bazată pe știința stabilirii și editării textelor, apropiată de istorie și impregnată de istoricism.

Aceste două culturi științifice se amalgamează, și o instituție precum École Pratique des Hautes Études, fondată de Victor Duruy în 1867 – o instituție căreia îi aparțin ca un îndepărtat epigon al transferului cultural franco-german –, este rezultatul acestui melanj în care filologia germană și tradiția franceză a științei istorice se sintetizează. În multe domenii, un anume corpus fundamental al literaturii și al gândirii germane capătă în Franța un chip complet metamorfozat. Aș cita, de exemplu, receptarea lui Fichte sub cea de-a treia Republică prin intermediul lecturii republicane a lui Xavier Léon, filosof și universitar de origine evreiască care va da o lectură a lui Fichte, aș spune, iacobină și republicană, mult mai apropiată de primul Fichte decât de Fichte-le rezistenței naționale față de Napoleon.

Pentru a continua studiile asupra transferului cultural trebuie, prin urmare, abandonate ideile de fidelitate sau infidelitate a unei intrepretări. Nu aceasta contează. Ceea ce contează este interesul și necesitatea unei interpretări pentru un context de primire și de receptare. Trebuie, de asemenea, depășită ideea de influență. Dacă admitem că totul depinde de necesitățile și așteptările contextelor de receptare, ideea de iradiere a unei culturi de origine nu prezintă mare interes. Contextul străin alege în funcție de criterii care nu sunt cele ale culturii emițătoare. În Franța, de exemplu, din motive care ne-ar lua prea mult timp ca să le analizăm în detaliu, publicul cultivat îl apreciază

mult pe Ernst Jünger, în timp ce în Germania el nu are nici un credit. Invers, în jurul anului 1900, Paul Bourget este extrem de admirat în Germania, în timp ce în Franța este considerat – de exemplu, de către Marcel Proust – un scriitor mediocru. Dar pentru Thomas Mann, tânărul Thomas Mann, și pentru toată generația germană a acestei epoci, Paul Bourget este un far al culturii franceze și al culturii europene.

Am putea continua această reflecție asupra transferului cultural de-a lungul istoriei disciplinelor. Am făcut o prezentare foarte succintă a istoriei germanisticii franceze ; am putea arăta, de asemenea, că istoria romanisticii germane corespunde unor nevoi socio-intelectuale și instituționale germane, și nu obiectului francez.

Studiul transferurilor culturale permite deci depășirea comparatismului, întrucât comparatismul pune câteva probleme metodologice fundamentale. Mai întâi, comparatismul *volens-nolens* are tendința de a gândi arii culturale închise și omogene. Comparația conduce deseori la exagerarea diferențelor și la construirea în fiecare termen al comparației a unor universalii ipotetice sau chiar imaginare.

Transferurile culturale sunt o relativizare, o deconstrucție permanentă a identității culturale. Astfel, putem spune că există o istorie germană a Franței și o istorie franceză a Germaniei. Istoria unei noțiuni profund franceze precum laicitatea, adică separarea Bisericii și a Statului, poate fi recitită și reinterpretată ca o istorie a kantianismului francez. Paradoxal, kantianismul este cel care a reprezentat filosofia cea mai structurantă pentru ideologia republicană sub cea de-a treia Republică. Invers, ideea de *Bildung*, de la Humboldt și până în secolul al XIX-lea, va sfârși prin a se fixa ca un fel de antiteză a culturii și civilizației franceze. Inspirația ei o găsim la Condillac în veacul Luminilor francez și la ideologi.

Ideile de *Volk* și de națiune la Fichte, pe care avem tendința să le considerăm tipic germane, datorează, în realitate, esența inspirației lor dezbaterii franceze începând de la Jean-Jacques Rousseau. Astfel, istoria semantică profită de transferurile culturale și se poate observa că unele sfere culturale reputat omogene sunt rezultatul unei relații dialectice. Transferul cultural se situează astfel între o tendință către fuziune și o tendință către sciziunea contrastivă.

Noțiunea de cultură națională poate fi deci reconstituită ca un sistem cultural gata să intre într-un sistem de schimb cu alte culturi, incluzând cultura materială, ca și cultura intelectuală și artistică. Ajungem deci la următoarea sugestie : cultura națională este o construcție ideologică variabilă în funcție de epoci și de neconceput fără acest efect de sciziune contrastivă în lumina elementului străin, a alterității.

În domeniul istoric, comparatismul pierde din vedere faptul că majoritatea locurilor memoriei sunt europene : Versailles, loc al memoriei francez prin excelență, este și un loc al memoriei german. La Versailles a proclamat Bismarck cel de-al doilea Reich și tot acolo s-a semnat Tratatul de la Versailles, ale cărui consecințe pentru Europa sunt incalculabile. Invers, cartierul hughenot de la Berlin e mărturia amprentei franceze în cultura și istoria germană. Pentru istoric, arhivele germane din Franța sau arhivele franceze din Germania sunt neprețuite. Imaginea celuilalt este constitutivă imaginii de sine, imaginea dușmanului determină discursul asupra propriei identități naționale, și asta de la Valmy încoace, de la 1792. Devenim ceea ce suntem, dobândim o identitate pe care o credeam predeterminată de istorie și genealogie.

O altă concluzie care poate fi trasă din cercetarea asupra transferului cultural în perspectiva unei critici și a unei depășiri a comparatismului este următoarea : comparatismul studiază cu predilecție constelațiile

sincronice, de exemplu Franța și Germania în 1800, în 1900 etc., și are dificultăți în a lua în considerare succesiunile diacronice. Comparatismul în ansamblu este o construcție intelectuală statică, și nu una dinamică. Dimpotrivă, transferurile culturale se înscriu în dimensiunea diacronică și insistă asupra rupturilor și continuităților. Comparatismul are tendința să confrunte grupurile sociale franceze și germane în loc să pună accentul pe treceri, pe procesele de aculturație, pe metisaje. Asupra acestui punct, transferurile culturale au multe de preluat de la antropologie și de la etnologie, care studiază aculturația și procesele intra-culturale de diferențiere.

Comparatismul are deseori tendința de a se mulțumi cu o abordare substanțialistă, mai mult sau mai puțin conștientă, în timp ce transferurile culturale merg în sensul relativismului. Aș cita ca exemplu caracteristic al limitelor comparatismului celebra serie, foarte interesantă, coordonată de Jürgen Kocka, istoricul berlinez, care a fost publicată în 1988, *La bourgeoisie au XIX*^{e} *siècle : l'Allemagne dans un contexte européen* (*Burghezia în secolul al XIX-lea – Germania într-un context european*).

Această problematică germană pune comparatismul în slujba definirii mai precise a identității germane în jurul problemei lui *Sonderweg*, a drumului particular pe care Germania l-a urmat în secolul al XIX-lea în constituirea unei culturi burgheze, democratice. Comparația servește aici, cum o face cel mai adesea în studiile comparate, mai degrabă pentru articularea și diferențierea unei identități naționale decât pentru deconstruirea ei. Celălalt inconvenient al comparatismului este faptul că, cel mai adesea, sunt avute în vedere teritoriile naționale, în vreme ce comparatismele regionale sunt, în realitate, mult mai importante pentru istoria culturală.

(Se constată, de exemplu, că în secolul al XVIII-lea există un transfer cultural specific între Bordeaux și Marea Baltică printr-o serie întreagă de rețele comerciale ; că există, de asemenea, un transfer cultural specific între Paris, între Franța, și Saxa.)

O altă dimensiune importantă a cercetării transferurilor culturale este studierea rolului agenților de transfer cultural. Fiindcă vorbim aici, în mijlocul unei sesiuni consacrate traducerii, aș sublinia, de exemplu, că istoria traducerilor, a traducătorilor culturilor și filosofiilor, a tehnicilor de traducere, a sociologiei istorice a traducătorilor este un element important al cercetărilor asupra transferului cultural franco-german.

A fost oare just măsurat, de exemplu, impactul pe care l-a avut o personalitate ca Loeve-Weimar, născut dintr-o familie de evrei la Hamburg, primul traducător al lui E.T.A. Hoffmann în Franța – scriitor care, prin povestirile sale fantastice, a devenit pentru întregul secol al XIX-lea francez o sursă de inspirație esențială ? Alt element fundamental al transferului cultural : bibliotecile, istoria bibliotecilor, istoria muzeelor, istoria instituțiilor ; biblioteci germane în Franța, biblioteci franceze în Germania, rolul anumitor personalități precum Lucien Herr, bibliotecarul de la École Normale Supérieure, de origine alsaciană, un germanist care a fost *spiritus rector* al unei întregi generații de germaniști francezi.

Rolul profesorilor a reprezentat un element fundamental al transferului cultural. Istoria profesorilor de limbă, istoria instituționalizării disciplinelor, trecerea de la indistincția filologiilor străine și a literaturilor mondiale la filologii mai specifice și la istorii literare mai precise, toate acestea permit o mai bună identificare a istoriei transferurilor culturale ; la fel și istoria disciplinelor de erudiție. Vorbeam adineaori de filologie, de istoria veche. Trebuie subliniat faptul că

Michel Bréal, care a jucat un rol fundamental în filologia franceză, era născut la Landau și era de origine evreiască germano-alsaciană. Arsene și James Darmestetter, fondatorii studiilor iudaice franceze, au propagat în Franța erudiția fraților Grimm, pentru a o pune în slujba studiilor iudaice. Istoria literaturii comparate în Franța, istoria filosofiei sunt imposibil de scris fără dimensiunea transferurilor culturale franco-germane.

Istoria noilor discipline în științele sociale la Durkheim, la Mauss, la Célestin Bouglé, la Lévy-Bruhl ar fi de neînțeles fără o cunoaștere a sejururilor lor universitare de la Leipzig, Heidelberg sau Berlin, fără frecventarea antropologiei comparate a lui Wundt ori a istoriei sociale a lui Lamprecht.

Ilinca Ilian : Care este rolul emigranților în transferul cultural franco-german ?

Jacques Le Rider : Rolul emigranților este foarte important dacă ne ocupăm de transferul cultural franco-german. Emigranții germani în Franța, începând cu perioada Revoluției franceze și până în anii 1930, au fost printre agenții cei mai eficienți ai transferului cultural franco-german, iar în celălalt sens, emigranții francezi în Germania, hughenoții în primul rând, iacobinii germani, au fost cei mai eficienți agenți ai transferului ; dar nu trebuie uitată nici emigrația economică, emigrația profesională, emigranții naturalizați dintr-o țară în cealaltă. Muzicienii, medicii, bancherii germani din Franța sau gravorii și ebeniștii germani care au fost creatorii stilului Ludovic al XV-lea, Ludovic al XVI-lea sau *Empire*. Intelectualii evrei germani care, de pe vremea lui Heine până la Walter Benjamin, au încarnat în Germania referința culturală la Franța. Evreii francezi ale căror origini central-europene au făcut să fie luați drept germani în Franța, antisemitismul din perioada Afacerii Dreyfus fiind adesea agravat de germanofobie.

Ciprian Vălcan: Ați putea să exemplificați această teorie a transferului cultural în cazul receptării franceze a lui Nietzsche?

Jacques Le Rider: Am lucrat eu însumi mai îndeaproape pe Nietzsche și cred că transferul cultural al lui Nietzsche este deosebit de interesant, atât prin intensitate, cât și prin continuitate, din anii 1880-1890 până astăzi. Cel dintâi moment al receptării franceze a lui Nietzsche este cel care a precedat primul război mondial. Această perioadă este cea pe care Claude Digeon a numit-o „criza germană a gândirii franceze". Printr-un paradox extrem de tulburător, Nietzsche este admirat în Franța, fiind socotit cel mai francez dintre filosofii germani și cel mai puțin german dintre gânditorii germani. Este admirată mai presus de toate romanitatea lui și ura pentru germanitate, respingerea germanității. Cealalată caracteristică a acestui prim moment Nietzsche în Franța este faptul că receptarea lui se limitează la cercurile literare și artistice, în vreme ce filosofia universitară rămâne alergică la Nietzsche și fidelă lui Kant.

Al doilea moment Nietzsche în Franța se situează la ieșirea din perioada de mari bulversări pe care au reprezentat-o primul război mondial, anii '20 și instalarea regimului național-socialist. La sfârșitul anilor '30, într-un moment în care criza culturii de la Weimar și venirea la putere a lui Hitler aducea Germania în centrul neliniștilor, al preocupărilor franceze, Georges Bataille și prietenii săi de la Colegiul de Sociologie îl redescoperă pe Nietzsche și se folosesc de el ca de un remediu, pe de o parte la criza raționalismului liberal, pe de altă parte la eșecul ideologiei marxiste și comuniste neputincioase în fața fascismului, dar și ca un argument împotriva național-socialismului. Nietzsche devine pentru generația lui Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois și mulți alții inspirația unei noi critici a raționalității. Și

această a treia constelație a receptării lui Nietzsche în Franța începând cu anii ’60 va fi cea care va actualiza moștenirea acestui cerc de sociologie la Deleuze, Foucault, Derrida.

În anii ’60 și ’70, împreună cu Freud și cu Marx cel de dinaintea marxismului, Nietzsche devine principalul inspirator al structuralismului francez în domeniul științelor umane și al filosofiei. Există un nietzscheanism francez care merge mână în mână cu avangardele antropologiei și ale lingvisticii și care face din Nietzsche, în ordinea discursurilor filosofice, echivalentul acelei mari deconstrucții a universaliilor umaniste care a fost operată de disciplinele antropologică și lingvistică.

La capătul acestui proces, ne dăm seama că Nietzsche a fost prezent în Franța în funcție de o nevoie specifică, în funcție de o interpretare foarte orientată, care nu a căutat niciodată să se inspire din interpretarea germană, ci care, dimpotrivă, a afirmat cu forță autonomia unei lecturi franceze, și constatăm la capătul acestui secol de nietzscheanism francez că Nietzsche a devenit o figură franceză a istoriei filosofiei, care nu mai are nici o legătură, sau aproape nici o legătură, cu originile sale germane – ceea ce face ca până și astăzi studiile nietzscheene în Franța să fie un curent interpretativ destul de diferit de curentul interpretativ german.

Îmi veți spune : și Europa Centrală ? Ei bine, după acest parcurs extrem de scurt și de sintetic, care, sper, nu a fost prea concis, aș vrea să mă opresc asupra câtorva factori ce ar permite transpunerea acestei reflecții și acestei cercetări, acestei metodologii constituite în cadrul transferurilor culturale franco-germane, în cazul Europei Centrale. Principala problemă pe care o ridică această transpunere este o inevitabilă pluralizare a transferului cultural. Este problema pe care o pune studiul anumitor zone de întâlnire

multiculturală precum Bucovina și Galiția, despre care am vorbit astăzi.

Cealaltă transpoziție necesară provine din faptul că mai multe referințe culturale pot intra în concurență sub forma culturii de uzanță, coexistentă și concurentă în același moment istoric. Dar și referința germană, și referința franceză pot fi coexistente și concomitente. În Polonia, de exemplu – la fel și pentru cehi sau unguri –, franceza este, de la sfârșitul secolului al XIX-lea până la începutul secolului XX, limba literaturii, limba artelor, în vreme ce germana este mai degrabă limba tehnicilor, limba cunoștințelor științifice și limba filosofiei. Bineînțeles, și limba tranzacțiilor comerciale, în vreme ce franceza este mai degrabă limba diplomației. Dar este vorba de culturi de uzanță care se combină nu se exclud.

Cealaltă dimensiune se referă la ideea că identitatea culturală proprie se definește în raport cu identitatea străină, care este o idee fundamentală. Iar acum voi reveni la registrul meu central-european.

Ideea de comunitate conflictuală, ceea ce istoricul ceh Jan Kren numea pentru cazul culturii sale *Konfliktgemeinschaft* – comunitatea de conflict cu Germania – va fi fost pentru multe culturi și identități ale regiunii central-europene o dimensiune determinantă. Germania a oferit câteva surse de inspirație esențiale încă de la început, de la Herder, și, de asemenea, a constituit alteritatea temută împotriva căreia se definesc identitățile. Naționalismul german va avea drept ecou conștientizarea identităților culturale slave, maghiare etc. Suntem în România și presupun că această dimensiune a jucat un rol important și aici. Această dublă dimensiune a difuzării culturii germane, pornind de la modelul herderian care a stat la baza definiției, a producției identităților naționale prin filologie și literatură, merge laolaltă cu o mișcare de disociere contrastivă sfârșind în respingerea culturii

germane și exaltarea culturii considerate de aici încolo cultura națională.

Iar dacă voi completa acest punct de vedere cu anumite aspecte asupra cărora voi reveni după-amiază într-un context mai general, se poate spune că sistemul cultural al Reformei și al Contrareformei va fi reprezentat pentru întreaga Europă mediană un element determinant, la fel de determinant ca Renașterea italiană pentru toată Europa romană, italiană, franceză, spaniolă.

Putem să interpretăm herderianismul din secolul al XVIII-lea ca pe o renaștere a sistemului cultural al reformei lutheriene sub forma unui umanism reformat. Difuzarea acestui sistem cultural printre popoarele Europei Centrale le permite intelectualilor maghiari, români, polonezi, cehi, sârbi, croați, sloveni să devină adepții convingerii că patria este mai întâi de toate limba maternă și că poetul, omul de știință, este adevăratul tată al națiunii, mai degrabă decât prinții sau regii care își râd de identitățile culturale și de frontierele lingvistice și care nu se gândesc decât la a-și apăra teritoriile dinastice, bătându-și joc de identitățile culturale.

În acest context, apar fenomene de transfer cultural foarte complexe și paradoxale. Praga a reprezentat un loc important al complicării la infinit a transferului cultural ; literatura lui Kafka este o perfectă ilustrare a acestei considerabile complexități a transferului cultural, în care cultura cehă, cultura germană, identitatea evreiască intră în combinație, în care transferul e însoțit în fiecare din aceste situații de un conflict și în care instalarea creatorului în limba germană este acompaniată de un conflict afectiv foarte puternic cu cultura germană, iar simpatia spontană a lui Kafka și a prietenilor săi pentru cultura cehă merge mână în mână cu suferința resimțită din

pricina antisemitismului atât de profund la vremea aceea în societatea cehă.

În același fel, Joseph Roth a fost în Galiția rezultatul unui transfer cultural extraordinar de complex, și de asemenea Paul Celan în Bucovina. În același fel, Triestul rămâne o placă turnantă foarte complicată până în anii ’20 și îi putem reciti pe Italo Svevo, Umberto Saba, Ladislau Mitnar ca pe niște exemple extrem de interesante de transferuri care nu mai sunt niște transferuri duale, ci transferuri plurale, infinit de complexe, conflictuale, și totuși prodigios de creatoare.

Aș dori să închei cu o reflecție suplimentară asupra noțiunii de transfer cultural în regiunea central-europeană. Ne putem întreba dacă a existat cu adevărat cândva o interpenetrare a culturilor central-europene. Să luăm de exemplu culturile poloneză, cehă, maghiară, română. Cunoașterea limbii țării vecine nu era oare mult mai puțin răspândită decât cunoașterea germanei, a francezei, a englezei sau chiar a rusei sau italienei ? Polonezii secolului al XIX-lea, ai începutului de secol XX știau, cred, mai bine ce se petrecea la Paris decât ce se petrecea la Praga. Invers, suprarealiștii praghezi din perioada interbelică erau în contact cu suprarealiștii parizieni, dar știau ei oare câte ceva despre suprarealiștii polonezi ? Legătura între aceste metropole culturale din Europa Centrală, între Budapesta, Praga și Varșovia, trecea prin Berlin, Viena, Paris, Londra, iar această constatare se află la baza oricărei cercetări asupra transferurilor culturale în Europa Centrală.

Timp de mai multe secole, din secolul al XVIII-lea până la primul război mondial, dar, fără îndoială, și în a doua treime a secolului XX, germana a fost una dintre principalele limbi internaționale, o *lingua franca* într-o regiune fărâmițată în arii lingvistice și naționale, o *koiné* a Europei Centrale, aflată însă la concurență

cu franceza, la concurență, începând din 1945, cu engleza. Aceste culturi de uzanță, aceste transferuri Est-Vest au fost cred mai importante decât transferurile interioare zonei central-europene. Ar trebui deci să ne întrebăm dacă pluralitatea lingvistică și culturală a Europei Centrale nu a fost pur și simplu un fel de predispoziție psihologică și o predispoziție a mentalităților la transfer cultural sau dacă, în realitate, în aceste conținuturi și în aceste procese de creație, transferurile culturale din Europa Centrală nu au fost mai degrabă transferuri internaționale în sens larg, mult mai mult decât niște transferuri regionale.

Livius Ciocârlie : Dacă îmi permiteți, vă pot confirma una din supozițiile pe care le făceați. Ați presupus că la noi lucrurile s-au petrecut ca peste tot, deci că au existat influențe, transferuri. Benjamin Fondane a afirmat la un moment dat că literatura română este o colonie a literaturii franceze. Putem, într-adevăr, să dăm o mulțime de exemple de legături directe între cele două literaturi, dar, în realitate, cel puțin de la mijlocul secolului al XIX-lea, ba încă și mai înainte, prin ceea ce noi numim Școala Ardeleană din secolul al XVIII-lea, a existat în permanență și un transfer german. De exemplu, fondatorul spiritului critic la noi, Titu Maiorescu, în secolul al XIX-lea, ori cel mai mare poet al nostru, Eminescu, care este un fel de neoromantic german. Maiorescu și-a făcut studiile în Austria și la Berlin, fără să mai vorbim că în secolul XX unul dintre marii noștri poeți a fost influențat de expresionismul vienez. Cioran spune că a fost influențat de Nietzsche și de Spengler. În consecință, acest dublu transfer a existat, dar aș vrea să vă spun care este ideea vehiculată la noi în legătură cu acest dublu transfer : se spune că transferul german este un catalizator, deci permite unei culturi să își descopere propriile izvoare, în vreme ce transferul francez este de tip formativ, deci că duce la imitație.

Și aș mai vrea să spun că ultima idee pe care ați dezvoltat-o, în legătură cu faptul că vecinătatea mai multor culturi central-europene nu a generat contacte directe, ci contacte care trec prin Londra, Paris sau Berlin, se verifică ; este tocmai unul dintre motivele pentru care acest grup există și încearcă să facă ceva pentru ca aceste contacte să devină directe, cu toate că există un obstacol care nu e de neglijat : obstacolul lingvistic. Învățăm mai ușor să citim în franceză, engleză sau germană decât în cehă, poloneză ori sârbă, dar, în orice caz, acest grup își propune să facă ceva pentru ca aceste interpenetrări să fie și directe.

Jacques Le Rider : Moderatorul acestei dezbateri tocmai a lansat câteva idei extrem de pertinente și interesante, pe care vi le subliniez, și anume faptul că factorul german a jucat pentru mai multe arii culturale central-europene rolul de catalizator, în sensul că a permis descoperirea resurselor naționale. Un exemplu poate fi herderianismul văzut ca modalitate de constituire a unui sentiment al identității culturale. Factorul francez a avut un rol fondator mai pronunțat, în sensul unui împrumut, al unui demers imitativ. Limba, limba germană în acest caz, ca vehicul, și nu ca punct de referință culturală, cred că este un aspect interesant, care permite aprofundarea ideii că Europa Centrală se afirmă și se răspândește cu ajutorul factorului german, dar și împotriva acestuia și în absența lui, și își însușește această *lingua franca* germană vehiculată ca un fel de instrument regional de comunicare interculturală central-europeană.

Domnul Ilie Gyurcsik a lansat ideea că regiunea central-europeană s-a caracterizat atât prin transferurile culturale, interculturale, internaționale, la scară regională și europeană, cât și prin rețele de vecinătate care stabilesc transferuri de proximitate. Este ceea ce colegul nostru numește trecerea de la un sistem solar la unul mai pronunțat policentric. E o

idee care ne arată că regiunea central-europeană, ca întreaga Europă, nu se supune, în realitate, nici unei scheme generale, inclusiv cea a integrității ariilor culturale, ci se manifestă ca o serie de subansamble.

Ciprian Vălcan: Se poate vorbi despre o *forma mentis* comună în cazul popoarelor Europei Centrale?

Jacques Le Rider: Aici sunt mai multe aspecte de discutat. În primul rând, tot ce ne apropie de ceea ce secolul al XIX-lea a numit *Volkscharakter*, caracterologia popoarelor, este demodat și chiar suspect, este o întoarcere la un anumit esențialism caracterologic, fie el *Deutsches Wesen* sau sufletul francez, rus, român etc. Nu cred în asta.

În schimb, este sigur că, prin experiențele comune, prin ceea ce istoricul maghiar István Bibó numea comunitatea de destin central-europeană, s-a creat o sensibilitate specială față de cultura și inteligența din Europa Centrală. Cred, în primul rând, că toate culturile din Europa Centrală – și aceasta încă din secolul al XVIII-lea, încă din zorii formării unei conștiințe naționale – s-au afirmat împotriva superstructurilor politice. A doua caracteristică a Europei Centrale este faptul că, într-o perspectivă apropiată de ideea celor trei Europe, susținută de un alt istoric maghiar, János Szusz, Europa Centrală a fost al doilea val al difuzării modernității artistice și intelectuale în Europa.

Primul val a atins ariile culturale ale Occidentului european, care sunt pentru istoria economică, politică, intelectuală și culturală locul de emergență a modernității, de la Italia renascentistă la revoluția industrială din Anglia. Modernizarea întârziată care face din Europa Centrală a doua etapă de difuzare a unui model de civilizație occidentală dă un sentiment de inferioritate, de complex de retardare ariilor culturale central-europene, dar, în același timp, o poziție de superioritate critică, venind din faptul că modernizarea tardivă oferă intelectualilor, teoreticienilor,

artiștilor posibilitatea de a întâmpina modernul într-un context caracterizat în ansamblu prin persistența arhaismelor și tradițiilor și de a fi mai sensibili decât, poate, avangardele ariilor culturale occidentale la tot ce presupune modernizarea ca distrugere, pierdere și destabilizare culturală. Ceea ce conferă spiritului central-european, începând cu draga mea modernitate vieneză, turnura critică și postmodernă *avant la lettre* față de modernizare.

Modernitatea Europei Centrale apare, așadar, în același timp mai subtilă și mai critică, mai sceptică decât cea a Occidentului, pentru că acolo modernizarea, cu alaiul ei de ideologii moderniste, modernizante cu orice preț, își trădează adevăratul chip : al distrugerii, al eroziunii celor mai importante tradiții culturale, al vidului pe care, uneori, îl lasă în urmă în domeniul culturii, acel celebru vacuum despre care vorbea Hermann Broch. Și, ca să continuăm discuția despre *forma mentis* care nu ar avea pertinență decât legată de ceea ce în istoriografia franceză se numește istoria mentalităților, dacă înlăturăm orice conotație caracterologică pentru a o reda istoriei sociale a mentalităților, am mai putea spune că istoria, în special în secolul XX, a fost atât de crudă și nedreaptă cu Europa Centrală, încât *forma mentis* mitteleuropeană se caracterizează prin respingerea violentă a fabulei, a rațiunii din istorie. Este un fel de antihegelianism al cărui antimarxism nu e, într-un fel, decât forma elementară de rezistență în fața ideologiilor care, una după alta, au torturat Europa Centrală, de la primul război mondial la fascismul interbelic, la nazismul celui de-al doilea război mondial și la stalinismul celor 40 de ani care au urmat.

Rezultatul este o profundă lipsă de încredere, un uriaș scepticism, o mare reticență față de Istoria cu majusculă și o reacție spontană de apărare a valorilor individuale și ale societății civile împotriva politicii.

Aceasta este o tendință care caracterizează, de pildă, ideologia *Omului fără însușiri* al lui Robert Musil, care nu a cunoscut decât perioada interbelică, murind în 1942 în exil, la Geneva. Romancierul trăise însă din plin prima jumătate a tragediilor Europei Centrale din secolul XX. Acesta ar fi răspunsul meu la întrebarea dumneavoastră referitoare la *forma mentis* central-europeană și sper că nu am lăsat de o parte nici unul dintre aspectele esențiale.

Ciprian Vălcan : Vedeți vreo legătură între alegerea lui Karl Lueger în funcția de primar al Vienei în 1895 și situația politică actuală din Austria ?

Jacques Le Rider : Fără îndoială. Doar că Lueger era mai degrabă reprezentantul mișcării social-creștine, care urma să se dezvolte în secolul XX. Lueger avea apucături populiste și acel limbaj antisemit, antimaghiar, antislav etc. care a făcut mult rău culturii politice austriece. Însă veritabila genealogie a extremei drepte populiste a lui Jörg Haider se reclamă mai mult din mișcările pangermaniste naționale germane, din mișcările național-liberale germane conduse de Georg von Schönerer, a căror culoare era deja albastrul. Era *kornblume*, culoarea albăstrelei împăratului Wilhelm al Prusiei, împăratul care venise la Versailles să proclame cel de-al doilea Reich la presiunile lui Bismarck și care declarase în mai multe rânduri că albăstreaua este floarea lui preferată pentru că în ea se regăsește albastrul ochilor de german, de fată germană cu plete blonde, albastrul sincerității germanice, al sufletului german. Prin urmare, culoarea s-a păstrat până astăzi ca însemn al naționaliștilor germani din Austria.

Ceea ce caracterizează povestea haiderianismului din Austria este faptul că mișcarea este moștenitoarea directă a partidului care a reclamat *Anschluss*-ul, care a fost în prima republică austriacă *Drittes Lager*, a treia mișcare politică, în opoziție cu cele două partide

de guvernământ – socialiștii și creștin-socialii –, și care nu credea în posibilitatea de a menține un stat austriac separat de Germania. Acest partid a fost, din perioada de după sfârșitul celui de-al doilea război mondial până în 1986, un grupuscul destul de șters pe scena politică austriacă. Partidul se născuse din ceea ce în 1948, în perioada marii amnistii, se numea Uniunea Independenților, cuprinzându-i pe foștii membrii ai N.S.D.A.P., care fuseseră privați de drepturile civice în momentul eliberării Austriei, rămasă un stat cu suveranitatea limitată de cele patru puteri de ocupație până în 1955. Dar, în 1948, puterile aliate, inclusiv sovieticii, credeau că era mai bine să recreeze un partid care le-ar fi facilitat accesul la zona în care crescuse tumoarea malignă a vieții politice austriece, decât să le dea motiv naziștilor să se regrupeze, de pildă, în jurul partidului conservator. Acesta era calculul Uniunii Sovietice, care era de părere că merită să evite consolidarea partidului conservator creștin grupându-i pe foștii naziști într-un partid propriu.

Așa-zisul partid liberal a luat ființă în forma sa actuală în jurul anului 1953. Din 1953 până în 1986, el n-a depășit niciodată 5% în Austria și n-a avut succes decât pe plan regional, deci doar în cadrul alegerilor locale. Totuși, două evenimente au pregătit situația actuală. Primul, în 1970, a fost constituirea unui guvern socialist condus de cancelarul Kreisky, care, în scurta perioadă 1970-1971, a fost un guvern cu minoritate parlamentară. Fusese ales cu aproximativ 47% dintre voturi și îi lipseau cam zece locuri în Parlament pentru a deține majoritatea. În acea perioadă, cancelarul Kreisky, deși el însuși de origine evreiască, a acceptat sprijinul parlamentar al partidului F.P.Ö., condus pe atunci de un oarecare Friedrich Peter, fost ofițer S.S. Așa încât cancelarul Kreisky polemiza cu Simon Wiesenthal – celebrul vânător de naziști – pentru a-și apăra aliatul politic și tactic.

Aceasta a fost, din păcate, o concesie simbolică foarte gravă, care a marcat primul pas spre integrarea în sistem, în cultura politică austriacă a vechilor naționaliști germani.

Al doilea pas important a fost scurta perioadă de coaliție a cancelarului Fred Sinowatz, el însuși socialist, care i-a urmat lui Kreisky în 1983. Atunci F.P.Ö. ocupa deja câteva posturi importante și izbucniseră niște scandaluri supărătoare. De exemplu, în acea perioadă, ministrul F.P.Ö. al apărării se dusese la Graz pentru a se întâlni cu un fost criminal de război nazist, care tocmai fusese eliberat din închisorile italiene. Criminalul de război se numea Reder și acest eveniment a provocat un enorm scandal în Europa : cum poate un ministru să se întâlnească oficial cu un fost nazist și să-l întâmpine ca pe un erou național reîntors în patrie ? Pe atunci F.P.Ö. era prea slab pentru a rezista criticilor și și-a cerut scuze în mod public. Dar coaliția din ’83-’86 rămâne, totuși, al doilea pas spre consacrarea politică a F.P.Ö. 1986 este anul decisiv. La congresul de la Innsbruck al F.P.Ö, tânărul Jörg Haider a luat în mâini frâiele partidului și s-a dovedit un lider abil, seducător, demagog, care a știut să depășească în 15 ani stadiul de 5% din voturi, pentru a ajunge la 27% la alegerile din toamna anului 1999.

Gilda Vălcan : În ce măsură s-au schimbat lucrurile în Austria după momentul depunerii candidaturii pentru aderarea la Uniunea Europeană ?

Jacques Le Rider : Momentul a fost însoțit de câteva măsuri politice, economice și sociale tinzând spre liberalizarea și modernizarea sistemului austriac de parteneriat social și de etatizare birocratică a vieții economice. Mișcarea, utilă poate pentru economie, a generat nemulțumiri de ordin social.

Al treilea eveniment, din 1986, vizează intrarea ecologiștilor în Parlament, ceea ce dovedește criza stângii socialiste și uzura unui partid care se afla la putere din 1970 și care începea să devină un partid

socialist de gestiune, mai degrabă decât unul de program. 1986 este, în Austria, și anul Afacerii Waldheim, anul candidaturii lui Kurt Waldheim, fost colaborator al cancelarului Kreisky, diplomat, secretar general al O.N.U., care se bucura de un imens prestigiu național și internațional și care, în plină campanie electorală, ca urmare a unor dezvăluiri orchestrate de serviciile sovietice de informații, se dovedise a avea un trecut suspect în timpul celui de-al doilea război mondial. În sine, acuzațiile nu erau prea grave, dar reacția lui Waldheim a șocat o lume întreagă, pentru că a trădat refuzul său de a spune adevărul și de a-și asuma onest responsabilitatea istorică față de Austria pentru comiterea unor crime în numele celui de-al treilea Reich și al național-socialismului. Momentul 1986 anticipa însă ceea ce avea să se întâmple în 1990 – sancțiunile americanilor, vestita *watch list* și oprobriul european –, care au făcut ca, pe toată perioada președinției lui Waldheim, acesta să ajungă un fel de paria politic pe care nu-l mai invita nimeni nici măcar la cocteilurile ambasadelor din Viena și care nu era primit în nici o capitală europeană, singura sa destinație fiind statele cu regimuri dictatoriale din Orientul Mijlociu.

Această situație de marginalizare politică a provocat un boom naționalist în Austria, care a făcut ca respingerea președintelui să nu fie privită ca o rușine pentru cetățenii care s-au întors împotriva comunității internaționale cu o agresivitate șovină. Iată ingredientele crizei din 1990, la care s-au adăugat două fapte importante : aderarea la Uniunea Europeană s-a materializat la 1 ianuarie 1995 printr-un referendum lipsit de orice ambiguitate – unul dintre cele mai favorabile din Europa într-o perioadă în care nici măcar referendumul francez asupra Tratatului de la Maastricht nu a obținut decât 51% din voturi.

Dar s-a văzut că, foarte curând, austriecii au fost dezamăgiți de Europa de la care probabil că așteptau

prea mult, prea multe avantaje, în timp ce tot ce au obținut au fost problemele și concesiile care nu lăsau să se întrevadă avantajele sperate. Al doilea fapt s-a petrecut câțiva ani mai devreme: reunificarea Germaniei și emanciparea republicilor din Europa Centrală. Dintr-o dată, Austria nu mai vedea nici un rost în neutralitatea sa, în statutul ei de țară de contact între Estul și Vestul european, transformându-se dintr-un mediator între Orient și Occident într-o țară cu tendințe xenofobe, temându-se de imigrarea economică dinspre Est și de concurența piețelor cu mână de lucru și industrie ieftine.

Aceasta a determinat o înclinație spre dorința de a închide granițele și de a renunța la vocația de tampon Est-Vest, care fusese unul din elementele esențiale ale formării identității politice austriece începând cu 1955. Toate acestea explică ceea ce s-a întâmplat în 2000, inclusiv constituirea unui guvern cu aproape 50% dintre miniștri aparținând extremei drepte naționaliste și populiste.

Dana Chetrinescu: Ce consecințe credeți că va avea situația actuală pe plan internațional?

Jacques Le Rider: Problema este, după părerea mea, gravă din cel puțin trei puncte de vedere. În primul rând, înțelegem mai bine ca niciodată că integrarea europeană nu poate continua după simpla logică economică și financiară. Va trebui ca și integrarea culturală și, o dată cu ea, integrarea culturilor politice să progreseze în același ritm cu cea economică și financiară. Or, opțiunea austriecilor – o alegere în care procedurile democratice au intrat în conflict cu valorile democratice – reprezintă ceea ce Jacques Chirac a numit „distrugerea unui pact”. Acest pact este, de fapt, un acord asupra unui patrimoniu de valori fundamentale europene, care poate fi rezumat în câteva cuvinte: antifascism și antinazism, anticolonialism și respingerea totalitarismelor staliniste

care au lovit Europa ani la rând. Agresiunea față de memoria europeană pe care o reprezintă revizionismul cvasipermanent al responsabililor F.P.Ö. este una simbolică, îndreptată împotriva identității europene, care atrage după sine sancțiuni simbolice. Acestea nu au avut până acum nici o consecință economică – comerțul și industria austriacă sunt mai înfloritoare ca niciodată –, dar au reînviat reflexul național al austriecilor pe care l-am observat deja în 1986, la data scandalului Waldheim.

Al doilea motiv pentru care chestiunea austriacă este îngrijorătoare este faptul că F.P.Ö. a fost, la data referendumului pentru aderarea la Uniunea Europeană din 1994, singurul partid important din Austria care cerea un vot negativ. Ceea ce ar trebui să ne facă să ne punem întrebări cu privire la sentimentul european al austriecilor : cum e posibil ca un partid conservator precum cel condus de Schüssel, care a făcut parte dintre forțele politice europene cele mai favorabile, să se alieze cu partidul care, în mod tradițional, era cel mai ostil integrării europene ? Răspunsul este foarte neplăcut. Pentru naționaliștii lui Haider, aderarea europeană poate fi acceptată numai dacă se întrevede posibilitatea unui *Anschluss* fără surle și trâmbițe, integrarea presupunând în primul rând o racordare la sistemele economice și culturale germane. Sper că este un răspuns inexact, pentru că, altfel, aceasta ar însemna un fapt regretabil pentru identitatea europeană în ansamblu.

În fine, al treilea aspect care face ca situația anului 2000 să fie una îngrijorătoare este acela că ne aflăm într-o perioadă în care toată energia Uniunii Europene se concentrează asupra expansiunii în Europa Centrală. Mai mulți candidați ar putea deveni foarte curând membri cu drepturi depline ai U.E. Dar pentru ca aderarea să aibă efectul pozitiv scontat, Uniunea trebuie să dispună de un anumit potențial economic,

(se subînțelege) destul de dinamic pentru a avea asupra cehilor, slovenilor, maghiarilor, polonezilor aceleași efecte de antrenare pe care le-a avut anterior în cazul Portugaliei și Greciei. Pe atunci, multe țări europene cu un nivel de trai ridicat se temeau că aderarea acestor țări sudice va provoca destabilizarea economică și socială. Nu s-a întâmplat așa. Dimpotrivă, Portugalia și Grecia au devenit partenere apreciate ale comunității economice, ale spațiului economic european. Dar trebuie adăugat faptul că țările actualmente candidate au și o problemă culturală foarte serioasă. Cehia, Ungaria, Polonia sunt minate de o cultură politică insuficient modernizată, în care subzistă forțe neocomuniste naționaliste și forțe paseiste de extrema dreaptă rasistă. Ceea ce – din nou – constituie un factor de neliniște.

În mod normal, Europa ar trebui să aibă puterea de a provoca, prin contact și integrare politică, o regenerare, un fel de val de aer curat care să învăluie țările candidate, dar, pentru a obține efectul de antrenare, cultura politică a Europei de la Maastricht și Amsterdam trebuie să fie perfect sănătoasă, în formă, dinamică, și nu slăbită de crize. Printre acestea, criza austriacă este una dintre cele mai grave, pentru că sindromul austriac afectează și alte țări din Occidentul european. Și francezii au o problemă foarte serioasă cu Frontul Național și este o șansă aproape nesperată pentru Europa faptul că extrema dreaptă franceză s-a autoneutralizat, într-un fel, prin repetate divizări. Dar potențialul său electorul nu s-a epuizat încă. Există apoi problema belgiană a blocului flamand, problema italiană a populismului mediatic promovat de Berlusconi și aliații săi neofasciști și de naționaliștii regionali din Liga Lombardă. Toate acestea sunt probleme foarte serioase. Iată motivul pentru care acord o mare importanță crizei austriece și o consider o criză europeană de maximă anvergură.

Dan Ungureanu : Aș avea o întrebare în legătură cu ceea ce spuneați despre fenomenul transferurilor culturale. Ce produce apariția unei mode – fie ea literară sau culturală – și ce are importanță pentru ca această modă să apară ? Ce anume face ca un anumit autor francez să fie foarte admirat în Germania, cum e, de pildă, cazul lui Paul Bourget ?

Jacques Le Rider : Vorbeam în această dimineață despre problematica și metodologia cercetării în istoria culturală consacrată transferurilor culturale și indicam faptul că prima concluzie care se impune este aceea că transferurile culturale de la o limbă la alta și de la o arie culturală la alta răspund unei nevoi selective a ariei culturale de receptare, iar aceasta nu ține, de fapt, cont de criteriile obiective de calitate. În realitate, ea nu ține cont de definițiile naționale, de importanța și de semnificația unui autor anume, ci de nevoile, lacunele, chiar polemicile și diferențele estetice și teoretice din interiorul culturii naționale de receptare. Un transfer cultural este o trădare metodică, o deformare sistematică și creatoare. Transferul cultural este rareori urmat de un răspuns din sens contrar – reciprocitatea în acest caz există în foarte puține situații. Astfel se face că anumiți scriitori pe care francezii din epocă îi considerau destul de triviali și superficiali – cum e cazul lui Paul Bourget – au fost văzuți, de la Nietzsche, din anii 1880, până la Thomas Mann, ca autori de referință în ceea ce privește analiza, de pildă, a decadenței contemporane. Așa se face că Krause, acest discipol obscur al lui Hegel, pe care filosofii germani l-au aruncat printre rebuturile istoriei filosofiei, a devenit fondatorul și inspiratorul filosofiei spaniole contemporane. Transferul cultural este o transmutare, o *Unwertung* cum ar spune Nietzsche, care, prin trecerea de la o arie culturală la alta, dă un nou sens și o nouă importanță obiectului de receptare. Iată un răspuns foarte precis la întrebarea dumneavoastră.

Ilinca Ilian : Aş dori să vă întreb care este opinia dumneavoastră despre afirmaţia lui Tony Judt potrivit căreia una dintre caracteristicile majore ale culturii central- europene este obsesia autodefinirii, ceea ce se poate traduce printr-o importanţă extremă acordată culturii, dar și, pe de altă parte, printr-o insecuritate în privința rezistenţei în fața altor culturi. O altă întrebare ar fi dacă modernismul antimodern, ce caracterizează o bună parte din literatura central-europeană, se opune într-adevăr obsesiei modernităţii (e vorba, printre altele, de avangarde) pe care o cunoaște Europa Occidentală.

Jacques Le Rider : Voi începe prin a vorbi despre această obsesie a autodefinirii identităţii. Sunt foarte sincer încredinţat că obsesia autodefinirii, cum o numiţi după Tony Judt, este mai degrabă o dimensiune a modernităţii, a condiţiei moderne, decât o caracteristică a Europei Centrale. Și aceasta deoarece modernitatea este o punere sub semnul întrebării a identităţilor tradiţionale. În modernitate, nu cunosc nici un sistem teoretic care să nu înceapă prin deconstruirea metodică a identităţii. Dimpotrivă, figurile restaurării și afirmării identităţii sunt de regulă figuri antimoderne, figuri tradiţionaliste. Sistemul cultural evreiesc european este caracterizat, de la Haskala din epoca lui Moise Mendelssohn până la al doilea război mondial, prin jocul neîntrerupt al pierderii și reinventării identităţii. Modernizarea intelectuală și culturală pentru evreii din diaspora central-europeană și Europa Occidentală a constat mai cu seamă în asimilarea evreilor la naţiunile europene. Această asimilare va fi o emancipare a indivizilor, dar, în același timp, o pierdere a tradiţiei și a reperelor identităţii evreiești. Începînd din acest punct, se vor afirma strategii numeroase, multiple și, în definitiv, de neconciliat între ele : este ceea ce istoricul israelit, doamna Shulamit Volkov numește invenţia identităţii, mergând de la

restaurarea unei ortodoxii iudaice la uitarea completă a iudaismului redus la ceea ce intelectualul parizian Alain Finkielkraut numea „evreul imaginar”. Această figură a evreului a fost pe drept cuvânt – și în dauna evreilor – identificată cu figura însăși a modernității. Evreii au fost în Europa eroii și primele victime ale modernizării și ale reacției antimoderne. Dacă antisemitismul este numitorul comun al crizei culturale europene, în toate națiunile – de la vest la est și de la nord la sud – aceasta se datorează faptului că, în majoritatea contextelor culturale, evreii au încarnat modernitatea, au încarnat criza identității, reinventarea identității cu toate creațiile care o însoțesc, dar și cu toate neliniștile și ezitările specifice. Și aceasta pentru că pare o certitudine faptul că economia individuală, echilibrul individual, cere o identitate stabilă. Unul dintre sistemele teoretice cele mai caracteristice ale modernității noastre din secolul XX, psihanaliza lui Sigmund Freud – și nu trebuie să trecem cu vederea că este opera unui intelectual evreu în acest Babel intercultural care era Viena epocii sale –, este un sistem radical de punere sub semnul întrebării a identității. Identitatea nu mai există, nu mai există decât înlănțuiri de identificări, mai mult sau mai puțin stabile sau mai mult sau mai puțin durabile. Viața omenească este un joc permanent de construire și deconstruire a identificărilor. Această abordare ne permite să spunem că, și în această chestiune precisă, spiritul central-european este de fapt chintesența spiritului modernității.

Dana Chetrinescu : Care au fost repercusiunile politice ale acestei crize de identitate ce caracterizează modernitatea ?

Jacques Le Rider : Pentru a ne situa strict în domeniul politicii, este adevărat că numitorul comun al marilor și micilor națiuni ale Europei Centrale a

fost tristul privilegiu de a aparține grosului națiunilor înapoiate, pe care Plessner le numea *die verspätete Nation*. Vorbim de înapoiere datorită faptului că, din Germania până la granița cu Rusia, națiunile culturale nu și-au găsit formele de instituționalizare statală și politică decât cu câteva secole mai târziu față de principalele identități culturale ale Europei Occidentale. Acest lung proces istoric de maturizare prin care a trecut partea occidentală a Europei nu i-a fost însă hărăzit Europei Centrale, unde contururile contemporane ale statelor-națiuni nu au fost degajate decât spre sfârșitul secolului al XIX-lea și mai ales după primul război mondial. În această regiune, frontierele imaginare și cele politice, hărțile mentale și cele politice, geocultura și geopolitica se află într-o permanentă contradicție. Nici un stat-națiune din această regiune a Europei nu este pe deplin mulțumit de granițele sale, nici o identitate politică nu este cu adevărat stabilă. Aceasta este, poate, cauza faptului că, în ciuda integrării tot mai recunoscute și ireversibile a Germaniei și Austriei în Europa Occidentală, aceste țări mai păstrează totuși o afinitate profundă cu Europa Centrală: națiunile de aici continuă și astăzi să fie locul interogațiilor asupra identității care nu mai spun mare lucru vechilor națiuni blazate, sigure pe propria lor identitate. Totuși, cred că aici este necesară o relativizare pentru a evita simplificarea excesivă a lucrurilor: trebuie să subliniem că și cultura politică, inclusiv cultura franceză (pe care o cunosc un pic mai bine), trece prin faze de profunde crize legate de problema identității. Depășirea memoriei Tratatului de la Vichy, a colaboraționismului și a antisemitismului francez, depășirea dureroasei amintiri a colonialismului francez și a războaielor coloniale, depășirea rupturilor dintre Republică și dușmanii săi – iată câteva dintre crizele de identitate care apar periodic de la încheierea celui de-al doilea război

mondial. Ar fi deci abuziv să afirmăm că, pe de o parte, există identități sigure de ele și, pe de altă parte, există identități labile. Mai cred, de asemenea, că Europa Centrală, din pricina destinului ei dificil, este o chintesență a acestei fragilități esențiale a identității care caracterizează Europa, măcar din momentul în care Europa este unul din spațiile în care se manifestă modernitatea și afirmarea modernității teoretice și culturale.

Victor Neumann : Cred că există un termen interesant care trebuie introdus în discuția noastră pentru a face distincțiile necesare între Europa Centrală și Europa de Vest, și anume cel de etnicitate – *Volksgeist*. Ați vorbit de Herder și probabil ați studiat în profunzime *Ideen für Geschichte der Philosophie der Menschheit* pentru a înțelege sensul cuvântului *cultural* la Herder, Fichte, Hegel. Ei au introdus un termen de o mare importanță pentru construirea unei alte tipologii a națiunii : cea bazată pe *etnicitate*, deci nu, ca în sensul francez, pe cetățenie. Aceasta este diferențierea pe care cercurile intelectuale ale Europei Centrale o operează în secolul XX. Cred că este un aspect important și sper că sunteți de acord să introduceți și să explicați acest termen din punctul dumneavoastră de vedere asupra Europei Centrale.

Jacques Le Rider : De bună seamă. Totuși, trebuie avută în vedere și apartenența mea la o generație intelectuală care încearcă să depășească polaritatea tradițională dintre o abordare politică a națiunii lipsită de orice referință la etnicitate – sau mai bine zis, fondând identitatea *demos*-ului politic pe un consens ce nu ține de *ethnos*. Aceasta e mare problemă a culturii europene, așa cum a recapitulat-o foarte bine Habermas în ultimele sale lucrări : cum se poate face trecerea de la *ethnos* la *demos*. Este o problemă care s-a pus deja în Grecia antică. Cetatea grecească, fondatoarea ideii europene și occidentale de democrație,

era, de asemenea, profund rasistă. *Demos*-ul panelenic ascundea excluderi regionale și etnice considerabile. Cred că și în această privință problematica central-europeană este o problematică europeană, căci tentația și seducția acceselor antidemocratice periodice în reprezentările și ideologiile etnicității nu sunt, din păcate, puțin răspândite. Și nu fac excepție nici Franța, Italia, Spania sau țările scandinave, a căror tradiție democratică este incontestabilă și recunoscută. Cred că în realitate există o diferență între discursul herderian *stricto sensu* și receptarea sa, ca și între discursul fichtean și receptarea sa. Subliniam în această dimineață că gândirea politică a lui Fichte este întru totul franceză. Fichte și-a extras esențialul referințelor sale politice din Rousseau și succesorii acestuia. După ocupația napoleoniană a Germaniei, Fichte va fi un iacobin german și cred că doar mai târziu națiunea germană va fi reinterpretată în funcție de etnicitate. În realitate, ceea ce dorea Fichte era, cred, o reîntoarcere la ideile anului 1789 împotriva Franței napoleoniene, care le trădase, și o eliberare a poporului german în numele ideilor pe care Franța însăși le-a proclamat, nesocotindu-le și contrazicându-le însă prin imperialismul napoleonian. Întrebarea academică dacă Napoleon este continuatorul sau, dimpotrivă, spiritul care neagă Revoluția franceză e o întrebare complexă la care se poate răspunde, la o judecată echilibrată, prin da sau nu. Dar în cazul lui Fichte întrebarea nu se punea *sine ira et studio*, ci se impunea : răspunsul era nu. Răspunsul era că armata franceză invadase Germania și exercita o cenzură asupra vieții culturale germane. Răspunsul era că se impunea debarasarea de invadator, la fel cum francezii se ridicaseră împotriva invaziei austro-prusace la Valmy. Acesta este țelul pe care voia să îl insufle Fichte, un Valmy german, și cred că din această perspectivă putem relativiza polaritatea franco-germană.

Consider că în realitate aceste două idei, de *demos* și *ethnos*, de națiune politică și națiune etnică, nu pot, doar dacă nu simplificăm excesiv lucrurile, să fie reduse la o opoziție între Europa Occidentală și Europa Centrală și Orientală. De fapt, e vorba de o problemă comună a Europei. Faptul că Herder a exaltat popoarele și culturile trebuie de asemenea interpretat ca o mișcare de contestare a ceea ce el resimțea ca un imperialism cultural francez. De altfel, acesta nu era identificat neapărat cu Franța, ci era încarnat în epocă, pentru a da un exemplu, de galomania regelui Prusiei, care disprețuia culturile germane și se mândrea că toate referințele sale culturale sunt franceze. În fond, ideea de *Volk* nu va fi privită din perspectiva etnicității și a biologismului decât mai târziu, în secolul al XIX-lea. Cred că în epoca lui Herder ideea de popor și ideea de *Volk* sunt aproape sinonime, iar ideea de națiune nu este încă amestecată cu cea de naționalism etnic, ci ține totuși de gândirea politică. Personal, sunt profund alergic la orice definiție a identităților culturale și naționale bazată pe etnicitate : cred că ideea de europenitate nu se poate justifica decât dacă este văzută ca o figură a universalității. Cred, de asemenea, că identitatea europeană nu se poate exprima decât sub forma transferurilor culturale generalizate și a metisajului, ceea ce, la urma urmei, corespunde strict realității. Nu există popor mai amestecat din punct de vedere etnic decât poporul francez – amestec de elemente latine și germanice, nordice și maure, traversat în profunzime de toate invaziile (căci Franța, prin poziția sa geografică, a fost întotdeauna teritoriul întâlnirilor și circulației). Cred, de altfel, că majoritatea identităților etnice din Europa sunt identități imaginare și nu au nici o bază reală, iar limba, de pildă, este cu siguranță o definiție prea săracă a etnicității. Am fost profund frapat să aflu că, atunci când producătorii

naziști de cinema au trebuit să găsească un actor care să interpreteze rolul evreului Süss din celebrul și sinistrul film al lui Veit Harlan, a fost ales un actor francez din Sud, care avea o fizionomie de tip evreiesc. El nu era, de altfel, evreu : antisemitismul nazist era prea puternic pentru a putea suporta prezența, chiar și episodică, a unui evreu într-o producție oficială. Consider că această confuzie generalizată a identităților, a caracterelor și a fizionomiilor etnice este întru totul caracteristică identității europene. Nu există un *ethnos* european, aș spune, din fericire și cu atât mai bine.

Victor Neumann : În Europa Centrală există încă probleme suscitate de etnicitate : etnicitatea încă nu a ieșit de pe scena politică și culturală a acestei zone a Europei, iar exemplul Serbiei ne stă la îndemână…

Jacques Le Rider : Sunt întru totul de acord cu dumneavoastră, dacă vorbim despre etnicitate ca despre una dintre problemele, unul dintre obstacolele majore în calea construcției europene : atunci, în acest caz, suntem de acord. Toate popoarele Europei Centrale și balcanice ar trebui să înțeleagă că a vorbi despre etnicitate înseamnă să vorbești împotriva Europei. Europa a fost distrusă din cauza ideologiilor etnice și nu se va putea construi decât prin depășirea acestor vestigii paseiste ale culturii noastre politice.

Dan Ungureanu : Pentru că ați reintrat pe nisipurile mișcătoare ale politicii, v-aș întreba cum se poate înainta în cercetarea asupra Europei Centrale susținând un demers strict descriptiv și evitând mereu capcana normativului sau chiar a ideologiei ?

Jacques Le Rider : Formulând această întrebare foarte justificată pe care o înțeleg și o accept fără rezerve, îmi aduceți aminte de vechea discuție despre obiectivitatea științifică. Cred că una dintre achizițiile istoriografiei științelor umane și sociale de astăzi este autocritica : e ceea ce unii numesc ego-istoria. Potrivit

metodologiei, la fel cum un etnolog trebuie să-și țină un fel de jurnal de autoobservare, la fel cum psihanalistul trebuie să vegheze la propria sa analiză de formare înainte de a pretinde dreptul de a avea pacienți, în același mod, istoricul trebuie să-și clarifice cu cât mai mare sinceritate propriile motivații, emoții și premise. Nu există istoriografie neangajată. Obiectivitatea, potrivit exemplului istoricismului german care se prezenta în secolul al XIX-lea ca una dintre modalitățile *Wissenschaft*-ului și ale obiectivității, nu era în realitate decât masca naționalismului prusac. De asemenea, faimoasa *Wertfreitheit* a științei istorice germane ascundea de fapt un evident *parti-pris* pentru construirea istoriografică a unei teleologii a națiunii germane, de la Germania lui Tacit până la cea a lui Bismark. Acest stadiu infantil al istoriei a fost, cred, depășit, și cred că putem să vorbim astăzi despre el fără naivitate și cu toată sinceritatea. De aceea, pot să vă spun foarte deschis că descrierea empirică și subiectivă a Europei Centrale este o lucrare care pretinde o răbdare pentru care eu personal nu sunt neapărat făcut. În cazul meu, este vorba de o anumită convingere și pasiune, și nu de un interes impersonal pentru erudiția ca atare. Iar dacă mă interesez de acest domeniu atât de complex cu atâta sinceritate și poate chiar cu o anume lipsă de competență, având în vedere vastitatea subiectului, aceasta se datorează fără nici o îndoială unei convingeri privitoare la rațiunea de a fi a ideii europene în secolul XX.

Ciprian Vălcan: Pentru a încheia, poate, seria întrebărilor noastre de astăzi, aș vrea să vă supun atenției, în mod combativ, o observație a lordului Dahrendorf, care spunea în una dintre cărțile sale că Europa nu ar trebui să includă și Rusia. Care e părerea dumneavoastră: ne putem imagina Europa fără Rusia?

Jacques Le Rider : O astfel de viziune mă supără și mă enervează. Definițiile exclusive ale Europei sunt în realitate definiții antieuropene, căci dacă Europa ține de universal, ea nu are frontiere care să fie definitive și de netrecut. A transforma granițele Europei în linii de demarcație, ținând la o parte Asia rusească sau Sudul islamic și chiar, potrivit anumitor puncte de vedere, America, văzută ca un fel de nou Leviathan al culturii mondiale – toate acest viziuni mi se par extrem de neplăcute și false pe deasupra. Ce e sigur este că limitele culturale și politice ale Europei sunt variabile. Nu există o Europă ca dat obiectiv. *Europa non datur*. Europa este o construcție, este un produs al istoriei culturale. În epoca iluminismului, una dintre capitalele Europei, era, indiscutabil, Sankt-Petersburg, iar contribuția rusească la secolul al XIX-lea european este considerabilă. Nu ne putem imagina literatura europeană fără Dostoievski și Tolstoi, nu ne putem imagina gândirea politică europeană fără contribuția rusească. Cu adevărat, aceste abordări care ar vrea să construiască noi metereze Europei – precum acelea ale principelui Eugeniu de Savoia, pe care le-am văzut în centrul Timișoarei, care voiau să apere Europa de turci – da, aceste noi metereze mi se par cu totul depășite și deplasate.

Ziua cea mai scurtă

Livius Ciocârlie: Aș dori înainte de toate să îi mulțumesc domnului Le Rider pentru conferința de ieri, deși aș spune că nu a fost vorba ieri de *o* conferință, ci de ultima dintre conferințele domniei sale, deoarece, așa cum ați putut să constatați, fiecare luare de cuvânt de până acum a fost atât de bogată și de coerentă încât ar trebui să vorbim mai degrabă de o serie de mini-conferințe. I-am propus cu câteva minute mai devreme domnului Le Rider – iar domnia sa a fost din nou de acord – să ne vorbească despre cărțile sale. Sperând că sunteți la fel de interesați de acest subiect, îi propun domnului Le Rider să înceapă cu acest aspect.

Jacques Le Rider: Mulțumesc mult pentru această propunere și mulțumesc pentru participarea la această dezbatere. Cunoașteți, înțeleg, foarte bine una dintre primele mele lucrări de la începutul anilor '90, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, și cartea despre Mitteleuropa. În 1995 am publicat o carte despre Hugo von Hofmannsthal, mai precis despre problematica istoricismului modernității, insistând asupra faptului că modernitatea vieneză se debarasează puțin câte puțin de istorismul vienez – ceea ce germanii numesc *Historismus* –, dar fără a avea aceeași acuitate modernistă ca alte avangarde europene. Hofmannsthal este în această privință un excelent exemplu de mariaj între ceea ce aș numi tradiționalismul neoclasic, întru câtva epigonal, și căutarea modernistă.

În 1998 am publicat o culegere consacrată lucrării *Angoasă în civilizație* a lui Sigmund Freud, împreună cu un grup de colegi specialiști în psihanaliză. În acest volum, eu m-am interesat de un aspect al istoriei semantice, contrastive, franco-germane, în legătură cu cuvântul *Kultur* și echivalentul său francez *civilisation*, plecând de la constatarea că prima traducere, care a fost realizată în 1930, purta titlul *Malaise dans la civilisation*, în timp ce noua traducere, apărută sub îngrijirea lui Jean Laplanche, se numește *Malaise dans la culture*. De-a lungul ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea și până în anii '20-'30, o parte importantă a opoziției intelectuale și politice între Franța și Europa se polarizează asupra acestui cuplu antagonic *cultură/civilizație*. Acest cuplu, la Thomas Mann de pildă, în *Considerațiile unui apolitic*, a stat la baza definiției specificității culturale și a Bildung-ului german. Eu arăt cum Freud, perfect conștient de încărcătura națională a cuvântului *Kultur*, se înscrie totuși într-un context nou de antropologie și sociologie, care îi permite să depășească această opoziție între *civilizație* și *cultură* și să ajungă la o concepție mai apropiată de științele sociale contemporane.

În 1998 am publicat *Istoria literaturilor de limbă germană din Europa Centrală* în colaborare cu o colegă austriacă stabilită în Franța, Friedrun Rinner. Am inclus în acest volum câteva reflecții despre ceea ce s-ar putea numi comparatism generalizat și care ar trebui să constituie un element de primă importanță în prezentarea literaturilor de limbă germană din Europa Centrală – și înțeleg prin aceasta, bineînțeles, peisajul literar situat în afara, în exteriorul și la est de granițele politice și istorice ale Germaniei și Austriei, punctul culminant fiind perioada de dinaintea primului război mondial și de până la al doilea război mondial.

În 1999 am publicat cartea despre Nietzsche în Franța de la sfârșitul secolului al XIX-lea până în vremea noastră, carte despre care am vorbit puțin ieri și pe care am vrut să o prezint ca un caz particular al transferurilor culturale franco-germane, pentru că putem spune la capătul acestui secol XX că Nietzsche a constituit unul dintre obiectele de admirație și de pasiune intelectuală cele mai constante, dar și cele mai paradoxale în Franța.

Înainte de a vorbi despre ultima mea lucrare, cea despre jurnalele intime vieneze, aș menționa o carte pe care am uitat-o în scurta mea recapitulare cronologică, o carte publicată în 1997 și intitulată *Culorile și lucrurile*. Este o lucrare de istorie literară, de istoria artei și, să spunem, de filosofia limbajului, asupra expresiei verbale a percepției culorilor. Ea se ocupă și de problema intermediarității poezie-pictură de la clasicism la modernitate și postmodernitate. Începe cu epoca lui Lessing și Goethe și ajunge până la contemporanii din anii ’70 și ’80. În domeniul teoriei lingvistice, îmi bazez discursul mai ales pe teoriile lui Emile Benveniste și pe contribuțiile la problematica culorii ale lui Wittgenstein. E o lucrare foarte interesantă întrucât, prin abordarea problemei numelor culorilor, se ajunge la câteva întrebări fundamentale asupra limbajului și a raportului său cu percepția sensibilă și realitatea. Este atinsă, de asemenea, problema fundamentală a relațiilor dintre lumea pe care o construim cu cuvintele și lumea cu care intrăm în contact prin senzații și percepții. În ce privește domeniul strict estetic, am putea spune că una dintre tendințele constante ale modernității de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a fost o dublă tendință de demarcare și fuzionare a disciplinelor artistice. Totul începe, după părerea mea, prin noțiunea de sistem al retoricii generale care a prevalat în Europa modernă până în secolul al XVII-lea

și care începe să dea semne de oboseală și să-și piardă autoritatea în secolul al XVIII-lea. Principiul fundamental al retoricii generale era, *grosso modo*, aplicarea regulilor din *Poetica* lui Aristotel ansamblului disciplinelor ținând de mimesis, fie că erau discipline ale artelor plastice sau discipline ale elocvenței, ale literaturii. Începând din momentul în care acest principiu al retoricii generale este pus sub semnul întrebării, apar noi sisteme estetice, care specifică regimul fiecărei discipline literare și artistice și precizează regulile, tehnicile acestora. Una dintre lucrările de vârf ale acestui gen a fost micul tratat al lui Lessing consacrat lui Laokoon și care se intitulează *Despre limitele dintre poezie și pictură*, paradoxul constând în aceea că Lessing numește pictură ceea ce de fapt este sculptură (căci Laokoon, cum bine se știe, este o sculptură elenistică recent – pe atunci – dezgropată la Roma datorită unor săpături arheologice). Ideea lui Lessing este aceea că diferența dintre arte trebuie aprofundată. Este, de fapt, un nou clasicism, care se ridică împotriva amestecului genurilor și afirmă, de pildă, că „pictura este spațiul, poezia este timpul"; „pictura e vizualitate, poezia e sonoritate" sau „Homer era un poet orb, dimpotrivă, pictorul este un geniu tăcut". Tot felul de demarcații și diferențe care în această epocă sunt reluate, pentru a da acest exemplu, de Goethe în „Introducerea" sa la revista *Propylee*. El afirmă că decadența artelor începe în momentul în care disciplinele se amestecă, poezia se transformă în poezie descriptivă și poezie-pictură, iar pictura devine excesiv de narativă și se mărginește la a ilustra literatura sau mitologia, sau istoria. La polul opus se află romanticii, începând cu frații Schlegel și Tieck, care, în celebrul său roman *Franz Sternbalds Wanderungen* (*Peregrinările lui Franz Sternbalds*), îl prezintă pe Dürer și întâlnirile sale cu pictorii olandezi și venețieni. Deci Tieck, dimpotrivă, pledează pentru o nouă

sinteză a artelor, însă medierea între artele plastice și artele limbajului și ale textului se face printr-o instanță mijlocitoare – muzica. Am putea spune că secolul neoromantic, la fel ca epoca romantică, va face sinteza artelor sub egida muzicii. Exemplul cel mai celebru se află la Hoffmann, care în a sa *Kleisleriana* a lansat ideea sinesteziei și unității esteticii pornind de la o paradigmă muzicală care, într-un fel, muzicalizează poezia prin cântec și culoarea prin ideea de armonie a culorilor, pentru a face din ele o operă de artă sintetică a cărei unitate e de ordin muzical. Marea cotitură reprezentată de modernitate va consta în ridicarea în vârful ierarhiei artelor a artelor plastice. Am observat astfel, în cercul modernității franceze din jurul lui Mallarmé, ca și în cel german din jurul lui Stefan George, Rainer Maria Rilke și Hugo von Hofmannsthal, importanța considerabilă acordată paradigmei picturale și materialului-culoare.

Gilda Vălcan : Am putea spune că revoluția estetică a modernității a fost realizată mai viguros de către pictori ?

Jacques Le Rider : Întocmai. Se observă în toată literatura europeană din preajma anului 1900 că romancierii, poeții au sentimentul unei împotmoliri a limbajului literar în retorică și *beau style*. Dimpotrivă, în aceeași epocă, generațiile impresioniste, postimpresioniste, Van Gogh, Cézanne sunt pe cale să revoluționeze estetica, abolind vechile principii ale mimesis-ului și impunând un nou limbaj pictural, pe care, în linii foarte mari, l-am putea numi nonreferențial, ceea ce în domeniul literaturii ar putea corespunde nondescriptivului. La începutul secolului se formează un fel de mișcare generalizată, pe care o regăsesc și la Proust, care face ca literatura să înceapă să se formeze la școala picturii. E ceea ce vedem în *În căutarea timpului pierdut* prin personajul Elstir,

care, într-o anumită măsură, este maestrul în arta gândirii al personajului-narator după ce Bergotte, acest Anatole France care scrie în marele stil al lui Chateaubriand și în ciuda realei afecțiuni pe care i-o poartă naratorul, îi provoacă totuși anumite decepții. Rămâne deci pictura, iar altarul culorii devine o paradigmă pentru toate disciplinele artistice care exprimă ideea unui material estetic pur, detașat de orice denotație, descriere, argumentare, retorică etc. și care devine un material pur expresiv. Acest prestigiu al culorii este atât de puternic încât se manifestă chiar și în domeniul revoluției muzicale, ca de exemplu la Schönberg, care, sub influența lui Kandinsky și datorită și înclinațiilor sale spre pictură – Schönberg a fost un pictor amator de foarte bună calitate –, insistă mereu asupra ideii de *Klangfarbe*. *Klangfarbe* este un cuvânt foarte greu de tradus, de obicei îl traducem prin „timbru”, dar nu e suficient, mai precis ar fi „culoare sonoră”. Iar în domeniul filosofiei, întreaga tradiție logică și a analizei limbajului, de la Bolzano la Franz Brentano, la Cercul de la Viena și la Wittgenstein, acordă o importanță considerabilă reflecției asupra culorii. În corpusul operei lui Wittgenstein am constatat că reflecțiile despre culoare reprezintă cam o treime, nereducându-se câtuși de puțin la textele cunoscute sub numele *Remarks about Colour* (*Bemerkungen über die Farbe*). În poezia expresionistă, la Trakl, Heym, la Berlin, printre poeții futuriști, se observă încercarea de a da vizualitate poeziei, în așa măsură încât Guillaume Apollinaire își reînnoiește limbajul poetic în contactul direct cu pictorii, introducând în poezii caligramele și găsindu-și la Robert Delaunay unele dintre sursele de inspirație cele mai puternice. În același timp, Bauhaus, prin Johannes Itten, Paul Klee, Kandinsky, în perioada sa Bauhaus de la Weimar, repun la loc de cinste teoria culorilor a lui Goethe. Iată, așadar, reperele acestei mișcări de regrupare a disciplinelor artistice și de impunere a

paradigmei culorii pe care le-am tratat în cartea mea despre cuvinte și lucruri. A fost, trebuie să recunosc, o lucrare care m-a entuziasmat prin bogăția și farmecul materialului cu care lucram; e o lucrare pe care vreau să o continuu, căci am o cantitate considerabilă de documente în acest domeniu și sper să am timpul și inspirația necesare pentru a continua.

Pentru a reveni la cronologie, ultima mea lucrare – publicată în ianuarie 2000, deci acum câteva luni – este *Jurnalele intime vieneze*. Mă dedic aici aprofundării unei teze pe care am prezentat-o deja în *Modernitatea vieneză și crizele identității*, arătând cum jurnalul intim a fost unul dintre genurile cele mai bine adaptate la această modernitate a cărei caracteristică principală consider că este criza identității. Mă refer în particular la criza sentimentului subiectiv de identitate, fără a uita bineînțeles că identitatea este un concept care se află în punctul de întâlnire dintre societate și psihismul colectiv, dintre cultură și afectivitatea personală și care pune deci în interacțiune indisociabilă programele și discursurile identitare ale unui sistem cultural și sentimentele subiective ale identității trăite de individ. Este evident că Viena, acest creuzet și în același timp acest loc al luptei permanente a identităților una împotriva celeilalte, acest loc prin excelență al pluralității, era chemată să devină locul recompunerii deosebit de problematice a identității subiective.

Cristian Pătrășconiu: Momentul Viena 1900, deosebit de efervescent din punct de vedere cultural, este puternic marcat de pluralitate…

Jacques Le Rider: Da, și să ne gândim că una dintre noțiunile cele mai utile atunci când vorbim despre Europa Centrală este noțiunea de pluralitate – noțiunea de pluralitate, care, pe de o parte, merge în sensul pluralismului, iar pe de altă parte, merge în direcția conflictelor și dezorganizării. În fond, marea lecție de istorie culturală a secolelor al XIX-lea și XX

în Europa Centrală este aceea că pluralitatea nu aduce fericirea popoarelor, nici fericirea indivizilor, chiar dacă apare ca una dintre bazele creativității culturale și individuale. Există o suferință a pluralității și un fel de aspirație a grupurilor sociale și, în particular, a grupurilor etnice și naționale către ceea ce aș numi raționalitate holistică sau holistă – potrivit distincțiilor antropologului Dumont (și, dacă nu mă înșel, găsim aceleași reflecții despre holism și la Karl Popper). O societate deschisă, pluralistă, este o cucerire dificilă a culturii ; s-ar părea că alte instincte împing indivizii și grupurile sociale să reclame regruparea omogenă – *mase*, cum le numea Elias Canetti – fie că sunt mase etnice sau mase politice, sau mase sociale care formează ansambluri omogene.

Cornel Ungureanu : Să ne întoarcem la cartea dumneavoastră despre jurnalele intime vieneze.

Jacques Le Rider : După această digresiune, revin la subiectul meu : una dintre caracteristicile europene, deci nu specific central-europene, ale literaturii de după secolul al XVIII-lea este izbucnirea pe scena literară a genului autobiografic înțeles în sensul cel mai larg al cuvântului, nefiind vorba doar de actul de a-ți scrie memoriile, ci de *a te scrie pe tine însuți*. De altfel, în cartea mea susțin că nu există o reală continuitate între genul autobiografic înțeles în sensul lui Chateaubriand sau în cel din *Poezie și adevăr* de Goethe și jurnalul intim. Cred că e vorba de două demersuri diferite. Marele simbol al acestei ridicări a jurnalului intim pe primul plan între genurile literare a fost jurnalul lui Amiel. Jurnal publicat, cred, pe la mijlocul anilor 1880 și pe care Nietzsche îl remarcase deja, căci în însemnările sale din 1880 semnalează că Amiel este unul dintre autorii cei mai interesanți pentru înțelegerea decadenței contemporane. Amiel i-a frapat imens pe contemporanii săi, fiindcă era un autor fără operă, care avea, de fapt, ca unică operă un

jurnal intim. Până atunci, jurnalul intim fusese mereu considerat o parte minoră a operei; până atunci, jurnalele intime erau neapărat postume, publicate cu mult după moartea unui scriitor și numai dacă scriitorul respectiv avea o mare notorietate în domeniul romanului, teatrului sau poeziei. Amiel marchează o noutate absolută în peisajul european, acest autor genevez, nutrit din literatura franceză și din filosofia germană, nefăcând altceva de-a lungul vieții decât să-și scrie jurnalul, rămânând și astăzi un autor *unius libri*. Această singură carte, jurnalul său intim, a fost publicat integral la editura L'Age d'Homme din Lausanne și reprezintă un corpus de aproximativ 15.000 de pagini. Are deci cam aceeași lungime cu memoriile lui Saint-Simon, dar memoriile lui Saint-Simon erau o cronică a vremii sale, în timp ce jurnalul lui Amiel este o cronică a stărilor sufletești ale lui Amiel. În cartea mea aprofundez o serie de reflecții despre modernitate, sugerând că impunerea subiectivității, a intimității este unul dintre elementele sale caracteristice. Vienezii se manifestă ca de obicei – cunoașteți teoria mea despre modernitatea vieneză, și anume că e vorba de o modernitate temperată, la jumătatea distanței dintre tradiție și avangardă. Nici de această dată modernitatea vieneză nu se va afla în vârful de lance al avangardelor, pentru că nici unul dintre autorii care au ținut jurnal nu și l-au publicat în timpul vieții. Până și Schnitzler, care își luase toate precauțiile pentru păstrarea, transmiterea, transcrierea și arhivarea jurnalelor lui și care, în mai multe rânduri în testamentele sale, a precizat în ce condiții ar fi vrut să le vadă publicate, până și Schnitzler a dat înapoi în fața hotărârii de a-și publica jurnalele, cum făcea în Franța André Gide. Dar toți acești autori au scris jurnale, și eu m-am decis – sper că a fost o idee bună – să revizitez toate aceste peisaje literare, intelectuale și artistice vieneze, urmând firul Ariadnei

oferit de jurnalele intime. Mi-am dat seama că există un corpus imens de texte și că el include, bineînțeles, nu doar autori de literatură, ci și teoreticieni, oameni politici, artiști. De exemplu, Egon Schiele era un scriitor înzestrat și a ținut la un moment dat un jurnal foarte interesant. Precizez de altfel că Fundația Concept din București mi-a propus să mă gândesc la o traducere în română a acestei cărți și că, dacă aceasta s-ar realiza, aș avea de făcut câteva completări, întrucât de la publicarea cărții am adunat deja multe elemente noi în legătură cu tema memoriei, identității și travaliului de construire a identității în jurnalul intim. Mai mult, în privința unor corpusuri în particular, din nebăgare de seamă am uitat să acord locul care li se cuvine unor jurnale intime cum ar fi cel al Almei Mahler-Werfel, care a fost publicat în 1997 în Germania – deci va trebui să adaug două sau trei pasaje pentru a aduce la zi această carte.

Cornel Ungureanu : Noi ne-am gândit la proiectul unei antologii a jurnalelor intime din Europa Centrală. Cartea dumneavoastră ar fi deci foarte importantă pentru Fundația „A Treia Europă”, în eventualitatea unei a doua ediții…

Jacques Le Rider : Cu mare plăcere, de altfel știți că domnul Mircea Martin, colegul nostru…

Cornel Ungureanu : Este unul dintre prietenii noștri, la Editura Univers apărând colecția de beletristică „A Treia Europă”.

Jacques Le Rider : Am intrat în contact cu domnul Mircea Martin la Salonul de Carte de la București. Pe de altă parte, Iulian Miron, de la Fundația Concept, care a avut deja cartea mea în mâini, pare foarte disponibil să propună acest proiect de traducere consiliului de administrație. Deci, dacă adăugați argumentelor domnului Miron propriile dumneavoastră manifestări de interes, cred că putem fi destul de optimiști în ce privește publicarea traducerii românești a

*Jurnalelor intime vieneze**, cu adăugirile pe care, repet, doresc să le introduc în această carte, care este de altfel foarte nouă și, spre marea mea satisfacție, are un oarece succes în Franța, or pentru o carte de științe umaniste o astfel de realizare nu e ușor de obținut. Editura Presses Universitaires de France a realizat un tiraj de 3.000 de exemplare și, ca ultimă noutate, din ianuarie, când a apărut cartea, s-au vândut deja 1.500 de exemplare. Și se poate spera în mod rezonabil ca ea să se epuizeze într-un an sau doi. Trebuie să spun că e o surpriză pentru mine, întrucât tema este una specială. Totuși, în Franța există la ora actuală o largă dezbatere asupra literaturii eului, autobiografiei și jurnalelor intime, iar eu am încercat să fac într-o oarecare măsură sinteza, dar și critica – pentru că, evident, nu toate punctele de vedere pot fi acceptate – acestor discuții.

Livius Ciocârlie : Să lăsăm deoparte, deocamdată, problemele referitoare la publicarea cărții. Voiam să vă întreb dacă, scriind ca singură carte jurnalul său intim, Amiel nu reprezintă cumva ultima verigă și, în același timp, momentul de tranziție între jurnalul cu adevărat intim și jurnalul literar – și înțeleg prin asta jurnalul special conceput pentru publicare, în timp ce, înainte, jurnalul reprezenta cu adevărat un dialog cu tine însuți. Or, în secolul XX, avem o întreagă serie de scriitori care scriu jurnale pentru a fi publicate.

Jacques Le Rider : Întrebarea pe care o puneți este fundamentală, pentru că totul în istoria teoriei jurnalului intim este fluctuant. De exemplu, unde începe jurnalul intim ? Există un text al lui Michel Foucault asupra scrierilor intime ale epicurienilor, în care acesta amintește faptul că adevăratul discipol epicurian avea ca unică disciplină realizarea unui fel

---

* *Jurnalele intime vieneze* urmează să apară la Editura Polirom, în traducerea Magdei Jeanrenaud (n.r.).

de examen de conştiinţă regulat. Michel Foucault sugerează că trebuie să mergem mai departe, dincolo de *Confesiunile* Sfântului Augustin, pentru a găsi rădăcinile autobiografiei şi ale jurnalului personal – nu voi mai folosi adjectivul „intim”, care poate duce la confuzii, ci propun să folosim noţiunea de jurnal personal – în această filosofie şi etică greacă. Montaigne, de pildă, este autor de jurnal? Sau, dimpotrivă, este excesiv să se includă *Eseurile* în istoria europeană a jurnalului personal? Jurnalul este în acelaşi timp un gen fără reguli, genul prin excelenţă care poate apărea ca liber de orice reguli, dar în acelaşi timp şi un gen care se constituie prin contextualitatea şi intertextualitatea sa tot mai mare, mai ales începând din secolul al XIX-lea. Nu mai e cu putinţă, în secolul al XIX-lea, după publicarea a câteva mari jurnale clasice, să-ţi începi jurnalul fără să te gândeşti la cele ale altora. Această imitaţie sau această diferenţiere – a te gândi la jurnalul altora înseamnă să nu vrei să faci ca alţii, să eviţi să comiţi aceleaşi greşeli, să faci mai bine, să faci altfel – îi conduce în cele din urmă pe autorii de jurnale intime să fie supuşi unei întregi serii de referinţe, care nu sunt, aşadar, reguli, ci un fel de mediu mai mult sau mai puţin constrângător, mai mult sau mai puţin stimulant. În fine, o ultimă caracteristică a jurnalului (şi în această privinţă lucrările lui Philippe Lejeune au fost importante): jurnalul, aproape în toate epocile istoriei culturale, este un gen în acelaşi timp literar şi non-literar. Este o formă elementară de scriitură răspândită în toate grupurile sociale şi în toate regimurile textuale. Tocmai am vorbit despre jurnalele scrise de discipolii epicurieni… În epoca lui Goethe, marele fenomen al societăţii este constituit de jurnalele şi povestirile pietiste în care găsim amestecate tot felul de scrieri autobiografice şi jurnale personale non-literare, scrise cu o perfectă modestie şi fără nici o pretenţie de a intra în spaţiul literar. Aş

spune că un astfel de fenomen dă farmecul jurnalelor intime vieneze pe care le-am tratat : faptul că ele mai păstrează încă această libertate, această spontaneitate și naturalețe și sinceritate care sunt proprii textelor scrise pentru sertar și nu pentru a fi publicate. De fapt, jurnalul intim cunoaște prin André Gide o adevărată cotitură în istoria literară și editorială, căci cred că există puține exemple înaintea lui care să își facă intrarea în literatură printr-un jurnal intim și care până la sfîrșitul vieții să-și publice cu mare pompă jurnalele. Nu trebuie uitat că Gide a condus el însuși publicarea versiunii expurgate a jurnalului său în Bibliothèque de la Pléiade. E totuși un fapt de necrezut, de necrezut nu pentru secolul XX, ci având în vedere pudoarea și modestia cu care câteva secole ale culturii europene au privit aceste manuscrise de jurnale personale. Ceea ce face farmecul jurnalelor vieneze nu este încă acest estetism, această regie și stilizare, aceste aranjamente care caracterizează ceea ce dumneavoastră numiți jurnale concepute literar, studiate și machiate în vederea publicării, conținând uneori și derapaje de-a dreptul surprinzătoare. Trebuie să recunoaștem că jurnalele literare sunt o capcană și se pot vedea în acești ultimi ani mulți autori care se discreditează sau cad în ridicol prin publicarea unor jurnale de o calitate redusă sau naiv-narcisice, sau jurnale de un donjuanism cam exhibiționist ori conținând derapaje politice extrem de curioase, cum am putut-o constata la Renaud Camus, cred, care și-a publicat el însuși jurnalul, plin de remarce – de ce să nu o spunem ? – antisemite apropo de rolul jurnalistului evreu în mass-media pariziene. Pe bună dreptate, se spune că ar fi făcut mai bine să se abțină de la acest gest, și prin aceasta vedem în ce măsură jurnalul literar un pic grăbit, un pic cam prost stăpânit este o capcană ce scoate în evidență faptul că literatura

facilă și însemnările de zi cu zi nu sunt neapărat cea mai bună școală a rigorii.

Livius Ciocârlie : Cred că putem reliefa acest antisemitism al lui Renaud Camus dacă adăugăm că e un mare admirator al Casei Poporului din București…

Cornel Ungureanu : Fiindcă tot vorbeați de exhibiționism, știu că în Franța au avut un mare succes *Memoriile unei prostituate*, probabil falsele memorii ale lui Felix Salten. E adevărat ?

Jacques Le Rider : Da. Cartea se numește *Memoriile Josephinei Mutzenbacher*. Unul dintre pasajele cele mai amuzante în cartea mea despre jurnalele vieneze a fost cel dedicat falsificării jurnalelor intime. Două au rămas celebre în istoria republicii literelor. În primul rând, jurnalul lui Felix Salten, pe care ni-l amintim și ca autor al celebrului *Bambi*, filmul de desene animate realizat de Walt Disney. Felix Salten a fost autorul unui fals jurnal al unei prostituate, publicat cu titlul *Memoriile Josephinei Mutzenbacher,* care relatează, cu o falsă naivitate lubrică, întâlnirile pornografice ale unei ființe „inocente” care alunecă încet pe panta prostituției și a pornografiei. Este deci o carte care astăzi ar intra fără dubii în categoria producțiilor pornografice, prezentată sub forma jurnalului experiențelor fetei.

Cornel Ungureanu : Există o legătură între kitsch-ul austriac și pornografie ?

Jacques Le Rider : De fapt, cartea despre care vorbeam a circulat „pe sub mână” din cauza cenzurii. A fost, oricum, multă vreme cenzurată, circulând doar restrâns, așa cum circulau anumite fotografii sau reviste...

Cornel Ungureanu : Găsiți o legătură între opera pornografică a lui Egon Schiele, de pildă, și kitsch ?

Jacques Le Rider : Nu cred că, în cazul lui Egon Schiele, se poate vorbi de kitsch. Unul din *parti--pris*-urile sale estetice, dar și filosofice a fost să

expună condiția umană suferindă și nefericită prin intermediul corpului în suferință. Pornografia lui Egon Schiele nu este o reprezentare a dorinței sau plăcerii, ci a torturii și mutilării. Opera lui este, de fapt, o reprezentare a sexualității ca suferință a cărnii, a antagonismului dintre suflet și corp, a dualismului fundamental dintre trup și voință. Și nudurile masculine, și cele feminine sunt scheletice, descărnate, mutilate, cu organele genitale deformate, simbolizând alienarea individului în propria sa dorință, absurditatea reprezentată de dorință și de sexualitate. În fond, abordarea sa este extrem de pesimistă și tragică.

Livius Ciocârlie : Amintind de Georges Bataille ?

Jacques Le Rider : Da, și care plasează pornografia sub semnul ororii față de sexualitatea ce devine o reprezentare a morții din viață, o transcendență negativă, care face ca, în această oroare, să se resimtă, totuși, un fior sacru.

Cornel Ungureanu : Acesta își găsește un loc surprinzător în arta kitsch.

Jacques Le Rider : E foarte posibil. Cred că această reprezentare a corpului și a chipului uman este o constantă a artei austriece de la sfârșitul secolului al XIX-lea până în zilele noastre. Mă refer, de exemplu, la unul dintre pictorii cei mai interesanți ai anilor ’70 și ’80, Arnulf Rainer, care a aprofundat arta autoportretului șters, deformat, promovând ideea agresiunii față de propriul chip și corp – ceea ce este, în autoportretele lui Schiele, una din ipostazele dispariției corpului în modernitate, a dualității prezență-absență, extrem de frapante. Prezența figurativului care caracterizează avangarda austriacă împiedică alunecarea spre abstract. Dar acesta este înlocuit de distrugerea reprezentării, operată într-o manieră macabră și spectaculoasă în imaginile corpului care se revendică unei întregi tradiții occidentale, de la „Ecce homo” și „Răstignirea” lui Mathias Grünewald

de la Colmar, care au împins reprezentarea corpului în suferință, purulent, pestilențial până la transă, la Egon Schiele.

Ca să revenim la jurnalul vienez, a doua vestită falsificare a fost aceea a jurnalului Herminei Hug-Hellmuth, care, în istoria psihanalizei, este considerată o pionieră a psihanalizei infantile și care a inventat jurnalul unei fetițe, jurnal care a jucat un rol important în istoria literaturii, fiind tradus de Clara Malraux în perioada în care André și Clara se aflau în Vietnam. Cartea a avut răsunet, atât în varianta germană, cât și în cele franceză sau engleză, fiind multă vreme considerată un document autentic. Doar recent s-a descoperit că era un fals, conceput de Hermine Hug-Hellmuth pe baza unei autoanalize mai mult sau mai puțin controlate a propriilor amintiri din copilărie. Cazul ei este uimitor. Dacă-i citiți studiile psihanalitice, pe care eu însumi le-am prefațat cu ani urmă, veți vedea ce traseu spectaculos a parcurs în viață această femeie, care a sfârșit asasinată de nepotul al cărei tutore era și pe care îl transformase în pacient, supunându-l unor experimente de psihanaliză. Această Hermine Hug-Hellmuth este o figură diabolică în istoria psihanalizei, care a săvârșit o întreagă serie de infracțiuni din punct de vedere clinic, deontologic, dar care a și fost aspru pedepsită, căci toată dezordinea lumii subconștientului s-a întors împotriva ei prin adolescentul care, după câțiva ani de viață într-un climat toxic, în prezența în același timp maternă și medicală a mătușii sale adoptive, a devenit ucigașul celei pe care o considera tiranul său. Surprinzătoarea poveste a inspirat și un scenariu de film, în care Catherine Deneuve joacă rolul Herminei Hug-Hellmuth, un *thriller* psihologic în buna tradiție a lui Hitchcock.

Ciprian Vălcan : Cine a regizat filmul ?

Jacques Le Rider : Este un film al regizorului Raul Ruiz, care se intitulează *Genealogia unei crime*.

Ilie Gyurcsik : Există termeni pe care, deși îi folosește toată lumea, foarte puțini sunt în stare să-i definească : de pildă, *identitate națională*. Eu, de exemplu, n-aș putea spune exact ce este o etnie, ce este o națiune. Se vorbește despre identitate. Sunt eu identic cu mine însumi ? Nu știu. Vorbeați despre dificultatea de a traduce și explica termeni ca *Weltkultur*, cultură *și* civilizație. Este, uneori, foarte greu să stabilești semnificația exactă a unui cuvânt care poate da naștere la numeroase neînțelegeri. Se poate vorbi de identitate etnică, de puritate rasială sau etnică, germană sau franceză ? Europa a fost, de două mii de ani încoace, marcată de mari migrații, de mișcări masive de populații, de invazii vizigote, longobarde etc. În acest caz, se poate vorbi de o identitate europeană, de o cultură europeană, pur și simplu ? Ce este, la urma urmelor, Europa ? Vorbim despre o Europă culturală, despre o Europă geografică, etnică... Există o identitate europeană ? Singurul lucru care pare să-i lipsească acesteia este o limbă europeană. În cadrul conferinței vorbeați despre *lingua franca* europeană. Exemple există în istoria Europei, începând cu latina, înlocuită în perioada modernă de franceză, la concurență cu germana. Acum, prin influența americană, aș spune că noua limbă mondială este engleza.

Jacques Le Rider : Aveți dreptate. Una dintre marile lecții pe care le-a dat modernitatea vieneză de care mă ocup deja de câteva decenii este neîncrederea în cuvinte, scepticismul față de limbaj. Este una dintre temele recurente în acest peisaj intelectual și estetic al Vienei între sfârșitul secolului al XIX-lea și mijlocul secolului XX, de la Hofmannsthal la filosofia lui Wittgenstein : profunda conștientizare a infirmității limbajului conceptual pentru a exprima esențialul.

Adică, esteticul, metafizicul, teologicul, eticul. Cred că, dincolo de considerațiile istorice, trebuie să recunoaștem că demersul prealabil al oricărei munci științifice, mai ales în cazul disciplinelor interpretării, disciplinelor sensurilor, deci cele privitoare la om și societate, presupune o clarificare a vocabularului și a conceptelor cu care se operează. Fie în domeniile științifice, fie în tranzacțiile cotidiene, a vorbi înseamnă întotdeauna a fi vorbit, iar savanților și filosofilor nu le-a scăpat niciodată această condiție umană fundamentală.

Știm că vorbele nu ajung, că sunt trădătoare, dar nu avem de ales, nu avem alt material cu care să gândim și să ne exprimăm gândurile. Tot ce putem face este să reparăm ce se poate repara, să ameliorăm și să clarificăm ce se mai poate, fără să uităm însă nici o clipă insurmontabila insuficiență a limbajului, a cuvintelor noastre, în încercarea noastră de a gândi, de a înțelege, de a comunica. Înțeleg, așadar, ceea ce spuneați în legătură cu identitatea. Nu există cuvânt mai dificil și mai complex decât *identitate*. În fiecare context, el capătă un alt înțeles. La John Locke, identitatea se leagă de teoria percepției, de conflictul dintre empirism și datele apriorice. Cu totul altceva înseamnă identitatea în cazul jurnalelor intime. V-aș răspunde printr-o piruetă. Cred că în discuțiile noastre din cadrul acestui colocviu, am folosit cuvântul *identitate* în contexte specifice, care permit o înțelegere a termenului. Eu nu pretind că propun sau dezvolt o teorie a identității. Pretind doar că dezvolt anumite sensuri pe care termenul le poate avea în contexte pe care încerc să le prezint cât mai coerent și convingător, nelăsând loc confuziilor și vagului.

Răspunsul meu la întrebarea dumneavoastră despre Europa și identitatea europeană este doar improvizat, dar aș trece în revistă câteva reflecții care se degajă din studiile mele în legătură cu Europa Centrală. Nevoia

de Europa se face simțită întotdeauna în perioadele de criză și de amenințare din exterior. Una dintre primele manifestări clare ale acestei nevoi s-a făcut simțită în Europa Centrală în timpul Războiului de 30 de ani și al ravagiilor pe care acesta le-a provocat. Perioadele dificile dau naștere unor viziuni de echilibru, de pace perpetuă, cum a fost momentul semnării tratatului Westfaliei la capătul acestui război. Istoria Europei, ca idee europeană, este marcată de discontinuitatea provocată de perioadele de criză care dau naștere nevoii de Europa, în timp ce, în perioadele fericite, Europa nu mai este un subiect atât de urgent.

Robert Lazu : Există o tensiune între ideea de Europa și ideea de ordine universală ?

Jacques Le Rider : Întotdeauna. De ce să limităm naționalitatea și civilizația la perimetrul european ? De ce să limităm reflecția asupra identității europene la Europa Centrală ? Nu este aceasta o restricție excesivă, o închidere, în locul unei deschideri ? Vom observa mereu în cursul istoriei culturale și a gândirii europene această tensiune între cerințele universalismului și restricțiile unui perimetru concret de libertate și cosmopolitism. Europa Centrală se înscrie foarte bine în această tensiune. Pentru popoarele implicate, între estul Germaniei și vestul Rusiei, Europa Centrală simbolizează aspirația europeană și, dincolo de aceasta, o aspirație occidentală către deschiderea spre universalul civilizației. De aceea, adesea, Mitteleuropa, Europa Centrală, poate lua mirosul dezagreabil al unei săli de așteptare, în spatele ușii spre Europa și spre universalul occidental. Iată de ce, de altfel, discuția despre frontierele Europei este întotdeauna atât de delicată. Începând cu secolul al XVIII-lea, Europa a stabilit niște relații intime cu America de Nord, cu Statele Unite și Canada, care sunt, în același timp, o lume străină și o prelungire a lumii europene. Dar, pe de altă parte, mai există și Rusia și Turcia. Face Rusia

parte din Europa? Repet, așa cum am subliniat și în cadrul conferinței, pentru mine răspunsul este afirmativ. Face și Turcia parte din Europa? Și aici problema este delicată, pentru că există o mulțime de elemente europene în cultura turcă și în istoria Turciei – o mulțime de eforturi pentru europenizare. Există și în politica europeană numeroase ipoteze care fac să se întrevadă ca posibilă o integrare a Turciei în spațiul Uniunii Europene.

Ceea ce apare ca o concluzie sau, cel puțin, ca o reflecție degajată din studiul asupra Europei Centrale este că există o diferență ireductibilă între abordarea culturală a ideii de Europa și abordarea ei politică. Aș vrea să subliniez faptul că, din punct de vedere istoric, Europa culturii s-a pronunțat întotdeauna împotriva Europei politicii: la sfârșitul secolului al XVIII-lea, împotriva Sfântului Imperiu, împotriva principiului monarhic și dinastic, în numele identității culturale, regionale, prenaționale. Europa culturală rămâne o forță de contestare a Europei prinților și imperiilor, a Europei puterilor, mari și mijlocii. Din această perspectivă, Europa culturală a fost multă vreme o idee emancipatoare, dar își are și ea propriile contradicții, pentru că identitățile culturale, mai ales în secolul XX, s-au dovedit uneori tiranice, ostile față de minoritate, față de diferență, pe care noțiunea de identitate culturală a avut întotdeauna tendința de a o refula, de a o șterge și asimila. Există, așadar, în același timp, un conflict între Europa culturală și cea politică, dar și conflicte în interiorul ideii de Europa culturală.

Se pare că abordările culturale în definirea Europei sunt ambivalente. Multe figuri retorice opun, de pildă, Europa creștină Europei liberale, Europei otomane și musulmane, Europei iudaice, Europei greco-romane, Europei nordice. Există, așadar, o mulțime de Europe, care pot fi privite din perspective complementare, dar, abordate din alte unghiuri, ele apar ca fiind incompatibile și conflictuale. Elementul de conflict cel mai

cunoscut, perceptibil la Timişoara, care a fost atâta vreme un oraş-frontieră, este cel dintre Europa creştinătăţii şi cea bizantină ; Europa catolică şi reformată şi Europa bizantină, moştenitoare a Bisericii Orientului.

Interesant este că, în ciuda acestei comunităţi de origini ale istoriei religioase şi culturale, există o linie de demarcaţie reală trasată între Occidentul şi Orientul creştinătăţii. Definiţiile culturale ale Europei pot avea consecinţe care fac aceste definiţii practic incompatibile cu abordările politice. Pericolul demersului cultural constă în încrâncenarea reflecţiei asupra excluderii şi discriminării.

Pentru a rezuma paradoxul pe care încerc să-l explic, pe de o parte, în Vest, ni se spune, cu referire la o remarcă mai mult sau mai puţin apocrifă a lui Jean Monnet : „Ar fi trebuit să se înceapă cu cultura", în timp ce fondatorii Comunităţii Europene au început cu economia şi cu libertăţile publice, de circulaţie a bunurilor şi persoanelor. N-au început cu Europa culturală ; la început, nu a existat altceva decât o piaţă comună, un spaţiu comun de circulaţie. Doar foarte recent a început să se vorbească despre Europa culturii, a educaţiei. Până atunci, chestiunile culturale s-au limitat la relaţiile bilaterale dintre ţările europene, la relaţiile franco-germane, de pildă. Este evident că, mai ales pentru noi, istoricii, filosofii, oamenii de litere, specialiştii în ştiinţe sociale, reflecţia asupra identităţii culturale a Europei este foarte preţioasă, este esenţială. Pe de altă parte, ne dăm seama că aceste reflecţii nu sunt utile din punct de vedere politic. Acesta e paradoxul. Dimpotrivă, în toate etapele construcţiei pragmatice, reale a Uniunii Europene, teoriile culturale ar fi putut crea probleme. A ieşit la iveală că cel mai greu de integrat nu au fost economicul şi socialul, ci culturalul.

Ciprian Vălcan : Nu ştiu dacă aici se află adevărata problemă. În literatură, în filosofie, în estetică, rădăcinile sunt comune.

Jacques Le Rider : Înțeleg și sper că nu gândesc lucrurile într-o manieră prea naivă, elementară, dar să nu uităm că umanul este regatul micilor diferențe. Masculinul și femininul ne structurează existența, iar umanul se află deasupra. Iată o modalitate de a defini noțiunea de identitate culturală. Nu importanța obiectivă a diferențelor creează eficacitatea, caracterul periculos sau, dimpotrivă, caracterul pozitiv al acestora. Micile diferențe de ordin cultural sunt, uneori, mult mai evidente decât universalul comun. În acest sens, există o curioasă constantă a istoriei umanității de la Turnul Babel încoace care constă în divizarea, dezbinarea și uneori reunirea în numele micilor diferențe, în timp ce marea comunitate rămâne de multe ori uitată, neglijată. De aceea cred că este legitim să se insiste asupra importanței diferențelor istorice și culturale. Secolul al XIX-lea fascinează printr-o antropologie diferențială, cu conotații etnice, ceea ce arată că micile diferențe rămân probleme fundamentale ale integrării culturale a Europei. Chiar dacă, în aparență, umanul și europeanul sunt categorii universale, realitatea europeană este importanța primordială a micilor diferențe. De altfel, existența umană este creată de această dialectică a diferenței.

O altă considerație ar fi aceea că fiecare conjunctură de discuție asupra Europei este o relectură a istoriei europene interioare, o reinterpretare, o redispunere, o reconstrucție. Trebuie să admitem că istoria ideii europene, istoria instituțiilor europene, a programelor de integrare europeană este o mișcare perpetuă de relectură și reinterpretare a istoriei Europei de la origini. Astfel, Imperiul Napoleonian, care reprezintă, în felul său brutal și militar, un proiect european, ar fi și el o reconsiderare a Imperiului Roman, a Europei Carolingiene, a Imperiului lui Charlemagne și chiar a unui anumit panelenism prin intermediul

filoelenismului. Trebuie spus că istoria ideii europene este, într-un fel, istoria interpretărilor Europei, așa cum textele poartă în ele istoria interpretării lor, așa cum Biblia este istoria interpretărilor ei. Kafka nu e doar Kafka, ci istoria interpretărilor operei sale, care se impune de așa manieră încât nu mai putem citi aceste texte fără să ținem cont de istoria, de conflictul interpretărilor, cum este și cazul Bibliei, care e, în același timp, o îmbogățire cumulativă de interpretări, dar și o acumulare conflictuală de interpretări. Ideea europeană nu conține o simplă diacronie lineară, ci este și sincronia interpretărilor Europei, o viziune pe care fiecare moment al ideii europene o reinterpretează.

Ilinca Ilian : Această afirmație este valabilă și pentru cartea dumneavoastră, *Mitteleuropa* ?

Jacques Le Rider : Da, aș spune că mica mea carte despre Mitteleuropa n-ar putea fi înțeleasă în afara unui context dat, al începutului anilor ’90, care m-a condus la adunarea unei întregi serii de interpretări și de lecturi ale acestei identități regionale a Europei care este aceea a Europei Centrale, o lectură în funcție de interogările provocate de urgența unei conjuncturi istorice date. Cred că se poate spune același lucru despre majoritatea proiectelor, tratatelor, eseurilor, discursurilor consacrate Europei.

Europa este o figură retorică, marcată de discontinuitate și de reconstituirea ansamblului interpretativ în fiecare moment istoric care recompune o genealogie europeană în funcție de nevoile momentului. Pentru Europa Centrală, ca și pentru Europa în general, Revoluția franceză și Imperiul Napoleonian sunt momente fondatoare ale acestui demers interpretativ. Lucrând la un studiu despre Goethe și ideea europeană, am putut constata în ce măsură respingerea Revoluției franceze, neîncrederea lui Goethe în noile

sentimente ale identității naționale l-au condus pe acest intelectual vizionar la o reconstrucție retrospectivă a unei Europe liberale, fondată pe respectul individualităților și identităților istorice, pe fundalul unui ideal cosmopolit care făcea apel la *Weltliteratur,* apel care este, de fapt, o critică la adresa contemporanilor săi ca, de exemplu, Novalis. Iată deci, la un mare umanist liberal cum a fost Goethe, respingerea modernității politice europene în numele unui cosmopolitism superior și universal care consideră că Europa, în noile discursuri ce o înconjoară la 1800, este o variantă antisocială a ideii de națiune, născută în războaiele revoluționare, și că noile idei care formează un cuplu conflictual – Europa și națiunea – sunt idei nocive pentru viitorul umanității. Ceea ce trebuie salvat este universalul și individualul istoric.

În același timp, Goethe simte nevoia de a lărgi orizontul tradiției europene, întorcându-și privirile către Orient, de unde și concomitența reflecțiilor sale critice asupra Revoluției franceze, asupra Europei, cu studiile asupra poeziei arabe. La Goethe, așadar, întâlnim deopotrivă sentimentul că inteligența și cultura sunt strâns legate în Europa, că Europa este o idee formată o dată cu ideea de națiune și că acest cuplu este unul periculos. Dar Europa a avut întotdeauna înțelesuri contradictorii. Aș sublinia, de exemplu, că până în 1848 Europa este o noțiune, un slogan, dacă pot să mă exprim astfel, reacționar. Europa este ideea lui Metternich despre Europa Centrală. Se vorbește despre Europa pentru a o opune ideii franceze de stat-națiune. Sistemul din 1815 – o restaurare incompletă și imperfectă a vechiului regim – se construiește în numele Europei. Doar începând cu 1848 vor apărea idei democratice și emancipatoare referitoare la Europa. Europa lui Metternich era o Europă care-și propunea să se opună Europei lui Napoleon. Ambele

Europe erau, evident, viziuni legate de putere și care nu dădeau satisfacție nici popoarelor, nici individualităților culturale și istorice.

Este, de altfel, remarcabil faptul că Goethe nu vorbește niciodată de identitate, dar vorbește bucuros despre individualitatea istorică și culturală. Pentru el, totul este înscris în Bildung-ul individual și familial. O comunitate, mare sau mică, este adăugarea la infinit de sfere individuale de Bildung și de *Kultur*. Tot ce coagulează individul și îl integrează în ansamburi normative este privit de Goethe cu multă neîncredere. Iată de ce Goethe, în ciuda reputației sale de reacționar, rămâne pentru noi un autor extrem de important, mai ales pentru reflecțiile sale asupra ideii europene.

Europa habsburgică conținea imaginea negativă a Europei extinse a lui Metternich – imagine rezumată de francezi în formula „închisoarea popoarelor”. Să nu uităm cât de tragică s-a dovedit utilizarea frenetică, exagerată a noțiunii de Europa în epoca fascistă. Există o Europă a propagandei hitleriste, a „internaționalei” – dacă pot să mă exprim în acești termeni parodici – dictatorilor naziști. Așadar, Europa în sine nu reprezintă o valoare; totul se află în context și în redefinirea conjuncturală a proiectului.

Există Europe utopice și Europe opresive, utile logicii capitalismului, liberalismului mondial, unei noi culturi mediatice și informatice planetare, dar există și Europe care contestă globalizarea, din Vest până în Est – un demers negativ răspândit în întreaga Europă, din Irlanda de Nord și Țara Bascilor până în Cecenia.

Aș sugera că metodologia istoriei culturale, concepută ca istorie a transferurilor culturale în sensul pe care am încercat să-l precizez în discuțiile noastre anterioare, ar putea fi o manieră de a ieși din aceste contradicții perpetue ale semanticii istorice a

Europei și a națiunii. Ar trebui folosită metodologia interpretării transferurilor culturale pentru a deconstrui iluziile substanțialiste periculoase, care sunt, în același timp, definițiile excesiv identitare ale Europei și cele excesiv identitare ale culturilor naționale. Trebuie deci să ne eliberăm de această opoziție aparent ireductibilă dintre statele-națiuni și ansamblurile supranaționale. Să arătăm că fiecare identitate culturală și națională este realizarea unei genealogii europene în sânul căreia este practic imposibil să distingi între propriu și străin. Să demonstrăm că fiecare microcosmos european este un reflex al macrocosmosului european și că acesta este un univers al transferului generalizat în care propriul și străinul, identicul și diferitul se unesc și se completează reciproc până la a se face nevăzute ca niște simple iluzii semantice.

Dana Chetrinescu : Este interesul occidental pentru Europa Centrală o modă pasageră, circumstanțială, provocată de unele evenimente punctuale – eseul lui Milan Kundera, de pildă, sau revoluțiile din 1989 ? Este el de ordin strict economic ? Mai există un public occidental interesat de literatura, de cultura Europei Centrale ?

Jacques Le Rider : Aici mă simt obligat să-mi cer dreptul la opinie ca individ. N-am venit la Timișoara cu vreo misiune diplomatică, nu reprezint nici o instanță oficială. N-am venit aici ca reprezentant al Franței pentru a întâlni un grup de reprezentanți ai României. N-am această pretenție. Sunt un simplu individ, un cercetător în istoria culturală. Ipotezele și abordările pe care vi le-am propus sunt toate marcate de această individualitate, care sper să nu fie aleatorie. Ceea ce subliniați este faptul că ideea europeană a cunoscut ridicări și căderi de temperatură și tensiune. Dar eu nu încetez să atrag atenția asupra acestui aspect atunci când vorbesc despre discontinuitate.

Există perioade întregi în care europenii încetează să mai vorbească despre Europa, dar există momente în care o criză strategică sau economică, o criză externă sau internă provoacă o reînnoire a discuției. Să vă spun că Uniunea Europeană stă cu ochii pe Europa Centrală și visează la mariajul dintre Vest, centru și Est ar însemna să încurajez o viziune idilică, pe care domnul Ungureanu ar numi-o kitsch. Dimpotrivă, așa cum am lăsat să se înțeleagă și în cursul conferinței, această calitate a reflecției și aspirației spre Europa și pentru Europa care se poate constata aici, de pildă, în cadrul institutului „A Treia Europă", la studenții și colaboratorii săi din toate disciplinele, este un eveniment rar și aproape excepțional. Problema pe care o sublinia Kundera, pe care o subliniază toți intelectualii eliberați în fine din închisoarea sovietică a popoarelor este că acest orizont utopic care era Occidentul, rezervă, cel puțin în domeniul cultural, literar, artistic, multe decepții.

Este adevărat că Europa de la Bruxelles nu prea crede în literatură. Cum aș putea să vă spun altceva din moment ce ne lovim zilnic de dovezi grăitoare în acest sens? Ardoarea și entuziasmul cu care aici, la Timișoara, scrieți și publicați sunt admirabile, dar să știți că, în ciuda dificultăților materiale, în ciuda faptului că cercurile intelectuale și universitare din România nu constituie, poate, un public prea larg, aveți, totuși, un spațiu public al cărții și al tiparului care este, poate, mult mai intens structurat decât în cazul unor mari națiuni ale culturii, cum ar fi, de pildă, Franța. La ora actuală, editurile de cultură franceze sunt în plină criză. Vorbeam mai devreme cu mândrie despre cartea mea apărută în 3.000 exemplare tocmai pentru că nu aceasta este regula; regula este a unui tiraj de sub 1.000, cu vânzări de maxim 3-400 de exemplare în cazul operelor de cercetare. Din ce în ce mai mult, se vorbește despre dispariția

editurilor de științe umaniste și înlocuirea lor cu publicații virtuale pe Internet – un răspuns insolent și descurajant pe care noii manageri îl dau umaniștilor: „Nu vă puteți publica manuscrisul, nu există librari care să vă vândă cartea și studenți care s-o cumpere, așa că puneți-vă textele pe Internet”.

Livius Ciocârlie: N-aș vrea să încheiem înainte de a vă pune o întrebare care, poate, va completa imaginea operei dumneavoastră. N-ați vorbit până acum despre una dintre cărțile dumneavoastră, *Cazul Weininger*.

Jacques Le Rider: N-am vorbit despre *Cazul Weininger* pentru că acesta a fost primul meu studiu. Cartea a fost publicată în 1982 și apoi tradusă și publicată în germană în 1985, într-o versiune ameliorată, completată. Am avut, apoi, de multe ori ocazia să revin la această carte cu prilejul diverselor întruniri și congrese. Pentru că Weininger este o prezență uimitoare în discuțiile filosofilor, istoricilor, psihologilor; este un autor inepuizabil. S-a bucurat de-o atenție deosebită în anii ’80 și ’90. Aș cita, ca exemplu, piesa dramaturgului israelian Joshua Sobol, intitulată *Ultima noapte a lui Weininger,* care aduce în scenă majoritatea evenimentelor importante din viața lui Weininger și, mai cu seamă, noaptea în care acesta s-a sinucis, în octombrie 1903, pe Strada Spaniolilor Negri din Viena, în casa în care murise Beethoven la începutul secolului al XIX-lea – casă care astăzi nu mai există, fiind înlocuită de una dintre clădirile Facultății de Medicină.

Weininger a fost un fel de simptom genial al crizei culturale din jurul anului 1900. El a tematizat această criză în jurul a două nuclee pe care le-a dezvoltat cu o furie delirantă: pe de o parte, conflictul dintre masculin și feminin și, pe de altă parte, conflictul dintre ne-evreu și evreu. Pentru a adăuga o tușă esențială tabloului, ar mai trebui precizat că Weininger însuși făcea parte dintr-o familie iudaică, deci, în ochii

societății vieneze, era evreu. Tatăl său era bijutier la Viena și ambii părinți proveneau din teritorii central--europene. Așadar, Weininger era un emigrant din a doua generație, cum s-ar spune astăzi despre diaspora iudaică provenită din Europa Centrală. *Sex și caracter* este cartea grandioasă și unică a lui Otto Weininger, forma finală a unei teze de doctorat susținute la Viena, cu titlul *Eros și Psyche,* care a stârnit furtună în mediile academice, dacă ne luăm după rapoartele rezervate și critice ale profesorilor săi – mai ales cel al lui Jodl, un filosof liberal, susținător al *Frauenbewegung* –, care au găsit-o bizară și prea puțin științifică. *Sex și caracter* este o carte complexă din punctul de vedere al modului în care se structurează polaritatea aproape monstruoasă masculin-feminin, evreu-ne-evreu – totul conducând spre triunghiul masculin-feminin-evreu. În mod inevitabil, evreul era încărcat de conotații negative, deci feminine, în vreme ce geniul arian, cum se spunea în epocă, avea conotații pur masculine. Această polaritate este susținută de o teorie asupra bisexualității, dar și de argumentele ambivalenței culturale evreu-ne-evreu, proprie fiecărui individ.

Acest antagonism masculin-feminin pe care Klages îl va transforma în „eros cosmogonic" este, de fapt, un conflict interior și, în același timp, cultural. Fiecare individ este, după Weininger, o combinație de masculin și feminin, de evreu și ne-evreu. Europenii sunt toți evrei, chiar și când nu sunt deloc evrei. Oamenii în general sunt și masculini, și feminini, fie ei bărbați sau femei. Ceea ce-i permite lui Weininger să afirme că, în această perioadă, bărbații s-au efeminat, femeile s-au virilizat, iar cultura în ansamblu s-a iudaizat. Astfel, el afirmă – ceea ce ar putea părea destul de comic pentru contemporanii noștri – că nu este defel uimitor faptul că Émile Zola îi ia apărarea lui Dreyfus pentru că, deși probabil că el nu este deloc evreu din punct de vedere genealogic, este mult mai evreu decât s-ar putea crede.

Acest du-te-vino între încrâncenarea extremelor identitare și combinarea acestora provoacă la Weininger o confuzie amețitoare, care face din cartea sa o lectură fascinantă și care face aproape imposibilă orice declarație cu caracter definitiv în legătură cu autorul. Personal, am susținut întotdeauna că Otto Weininger este un autor antifeminist, misogin și antisemit și că el nu prezintă nici un interes pentru istoria culturală, decât ca simptom. Este, cum spuneam, un simptom de geniu, ca și președintele Schreber, care i-a servit drept model lui Freud pentru elaborarea teoriei sale despre paranoia. Există, la Weininger, o simptomatizare a fobiilor și a delirului care împinge introspecția și autoanaliza până la genialitate și care împrumută cărții *Sex și caracter* dorința autodistrugerii nutrită de autorul ei, această criză fiind și trăită, nu doar tematizată de Weininger, care nu mai putea să fie evreu și nu mai putea să-și suporte carnea dominată de sexualitate, sfârșind prin a se sinucide.

Iată de ce m-a interesat și încă mă mai interesează Otto Weininger, chiar dacă îi avertizez pe toți istoricii culturii să nu cadă în capcana unei supraevaluări a operei acestuia. Să nu confundăm operele interesante pentru valoarea lor simptomatică cu cele cu adevărat importante. Weininger este un text major pentru istoria culturii, mai ales pentru aceea central-europeană, datorită traducerii și difuzării sale aproape în toate limbile acestui spațiu, din Italia până în Rusia, între 1903 – prima ediție – și anii ’20, la fel cum *Declinul Occidentului* a lui Spengler sau *Filosofia inconștientului* a lui Eduard von Hartmann, cărți fără nici o valoare filosofică, cu valoare literară redusă, sunt niște formidabili catalizatori, ca să folosesc un termen care a mai apărut în discuțiile noastre din aceste zile, ai crizei culturale dintr-o anume epocă.

Livius Ciocârlie : Nu credeți că, într-un fel, motivul pentru care istoria secolului XX a fost una nefericită a fost tocmai această dublă tendință – antifeminism

și antisemitism? Și nu mă refer doar la nazism, ci și la Uniunea Sovietică.

Jacques Le Rider: Aveți dreptate. Sistemul valoric este unul profund marcat de superioritatea simbolică a masculinului și de prevalența simbolică a creștinismului în fața monoteismului mozaic. Dar aș spune că o asemenea concluzie n-ar face decât să dovedească masochismul european, pentru că eu consider că civilizațiile ne-europene merg mult mai departe cu acest exces. Dacă privim lumea orientală sau africană, chineză sau japoneză, nu cred că văd aici valorile feminine mai puternic afirmate decât în Europa, nici un mai mare respect pentru diferențele religioase și etnice. Un argument, totuși, pentru faptul că Occidentul reintroduce respectul pentru feminin este acela că civilizația creștină ascunde un potențial de reprezentare a universalului care îi permite să aspire spre meliorism.

Livius Ciocârlie: Vă mulțumesc. Acest seminar va furniza un material extrem de prețios pentru cartea pe care „A Treia Europă” o va realiza împreună cu o editură foarte cunoscută din țară. Sper că veți fi de acord ca aceste discuții să fie făcute publice într-un volum foarte important pentru membrii acestui grup.

Jacques Le Rider: Și eu vă mulțumesc pentru discreția, dar, în același timp, și pentru eficacitatea și luciditatea cu care ați condus aceste discuții. Aș vrea să mulțumesc tuturor celor care au lucrat la organizarea vizitei mele la Timișoara. Vă mărturisesc încă o dată cât de impresionat sunt de calitatea muncii dumneavoastră și sper nu doar ca această publicație să apară în condițiile pe care vi le doriți, dar și ca, pe mai departe, să existe o colaborare fertilă între cercurile științifice de la Timișoara și de la Paris.

În românește de
Izabella Badiu și *Dana Chetrinescu*

CULTURA MEMORIEI

Europa Centrală literară*

1. *Definiții geoculturale*

Pentru istoria culturală, noțiunea de Mitteleuropa nu corespunde unei realități geografice, ci unei reprezentări a rolului limbii și a creațiilor literare și intelectuale germane din Europa Centrală. Harta mentală a Mitteleuropei are frontiere variabile, la vest și la est, în funcție de perioada istorică. Dacă ne gândim la vremea primelor populații germane de la est de granița Sfântului Imperiu Romano-German, Mitteleuropa se întinde până la hotarele vestice ale Rusiei și țărilor baltice. Dacă vom considera că cele două imperii, german și habsburgic, formează Mitteleuropa începând cu epoca modernă, este necesar să distingem între tradiția federativă și multiculturală a Sfântului Imperiu (din care Boemia și nordul Italiei au făcut mereu parte) și tradiția rezultată din dualismul austro-prusac, instituită în epoca Mariei-Tereza și a lui Frederic al II-lea.

Noțiunea geopolitică a Mitteleuropei rămâne marcată de ideologia națională liberală a lui Friedrich Naumann, care definește în 1915 obiectivele războiului din punctul de vedere al germanilor și, într-o

* Textul conferinței ținute de prof. Le Rider la Timișoara în 27 mai 2000.

ordine de idei cu atât mai puțin acceptabilă, ea rămâne marcată de programul pangermanist. Iată de ce istoria culturală trebuie să folosească cu precauție noțiunea de Mitteleuropa. A afirma că popoarele de limbă germană reprezintă inima Europei Centrale înseamnă a face din Mitteleuropa o noțiune cel puțin suspectă, dacă nu insuportabilă pentru celelalte națiuni. Scopul nostru nu este de a considera Europa Centrală o noțiune geopolitică, ci de a pune în evidență câteva aspecte ale identității culturale ale acestei zone de mijloc a continentului nostru, a cărei uitare ar fi profund regretabilă la capătul unui secol care s-a îndârjit să o surpe și să o distrugă, de la primul război mondial la al doilea război mondial și de la o dictatură exterminatoare la alta.

Propagarea culturii germane a structurat un spațiu care, începând din secolul al XIX-lea, a devenit când locul confruntării dintre o *Kultur* germanică și celelalte identități culturale, când locul interpenetrării germano-slave, germano-evreiești, germano-ungare. Mitteleuropa culturală este constituită în același timp din aceste conflicte și din întâlnirile culturale menționate. Tulburătoare ambivalență a Mitteleuropei! În anumite contexte, ea evocă cele mai îngrozitoare coșmaruri ale umanității. În altele însă, ea desemnează o civilizație extrem de rafinată, rezultat al metisajului cultural între Europa de Nord și Europa de Sud, între Europa Occidentală, Europa de Mijloc și Europa Orientală.

Cum s-ar putea lămuri identitatea acestui „centru” al continentului european? E nevoie să revenim, mai întâi, la distincția dintre Europa bizantină și Europa Centrală, și apoi la aceea între Islam și creștinătate. Aceste frontiere religioase și culturale separă popoarele de religie ortodoxă (ruși, bieloruși, ucraineni, români, sârbi, macedoneni, bulgari, greci) de popoarele de religie romano-catolică și protestantă; pe de altă parte,

în Balcani subzistă enclave islamice. O dată ce importanța acestor delimitări și impresionanta lor permanență până în prezent au fost constatate, trebuie avut grijă ca invocarea acestei frontiere să nu devină justificarea unei respingeri (rusofobă sau antisârbească...) sau o explicație dată conflictelor din perioada postcomunistă. Și aceasta, deoarece secularizarea culturii europene (înțeleasă în sensul pierderii importanței acordate clivajelor confesionale în raport cu conflictele naționale, etnice și sociale), atât în Est, cât și în Vest, face imposibilă reducerea războaielor a căror scenă este ex-Iugoslavia de-a lungul anilor ’90 la niște războaie religioase.

Cele două „altceva decât Europa Centrală”, Estul rus ortodox și Sud-Estul balcanic, privesc Europa Centrală printr-o prismă foarte diferită. Văzut dinspre Est, centrul dispare într-o perspectivă care ia în considerare mai înainte de toate granița ce separă Estul de Vest. Pentru slavofili, slavii catolici, protestanții sau aconfesionalii din Europa Centrală sunt o excepție foarte deranjantă de la regula care identifică sufletul slav cu religia ortodoxă. Pentru occidentaliști, Europa Centrală nu e decât un fel de spațiu intermediar prin care se trece pentru a ajunge în Germania, Franța sau Italia. În sfârșit, Polonia, văzută din Est, ocupă un loc aparte, pentru că, din punctul de vedere al unei anumite tradiții, ea face parte integrantă din Imperiul Rus. În schimb, este sigur că însăși Europa Centrală se definește în funcție de Rusia, și cel mai adesea împotriva ei. Văzută din Mitteleuropa, Rusia apare ca o amenințare a regresului politic și cultural.

Dimpotrivă, Balcanii aspiră la „debalcanizare” și la primirea în civilizația central-europeană. *Homo balkanicus* este o caricatură inventată de occidentali pentru a desemna o făptură rustică și sălbatică, un primitiv european, pitoresc când e vorba de folclor, dar barbar și sângeros când ia arma în mână.

Discursul european despre „Balcani”, mai cu seamă începând din primii ani ai secolului XX, ține de un orientalism lipsit de orice trăsătură pozitivă, de un colonialism cultural care așteaptă de la civilizația occidentală să facă puțină ordine și să aducă puțină raționalitate în aceste teritorii divizate și subdezvoltate. „Balcanii” se opun în consecință Europei Centrale din Sud-Estul civilizației habsburgice. Și astăzi l-am putea mîhni cu siguranță pe un croat sau pe un bulgar dacă am afirma că țara lui face parte din „Balcani”.

Granițele orientale ale Europei Centrale sunt, până la urmă, mai ușor de trasat decât cele occidentale. Țările de limbă germană aparțin Europei Centrale sau Europei Occidentale? Aici apare distincția între Mitteleuropa, care include Austria și Germania, și „Europe centrale” în varianta franceză sau „Central Europe” în varianta engleză, care exclud țările de limbă germană. Cât timp aceste țări germanice se aflau în contact direct cu Europa de Est, în Prusia orientală sau în monarhia habsburgică, ele făceau parte, fără îndoială, din Europa Centrală. Între 1949 și 1990, R.F.G. rămânea în contact cu Europa de Est prin frontiera sa cu R.D.G., care reprezenta limita zonei de influență sovietică.

Începând din 1990 însă, granița estică a Germaniei tinde să devină o graniță între Vest și centrul Europei, iar apartenența Germaniei la Europa Centrală devine discutabilă. Astăzi, centrul Europei nu mai este axa Berlin-Praga-Viena-Budapesta, ci axa Rotterdam--Milano. Ceea ce este echivalent cu a spune că, în ciuda reunificării germane și a prăbușirii imperiului sovietic, Europa numită „centrală” nu se mai află în centru, ci la marginea Europei fondate prin tratatele de la Roma. Și totuși, vedem că Uniunea Europeană vorbește de „lărgire” când de fapt ea ar trebui să acționeze pentru regăsirea centrului său istoric.

2. *Identitatea literară a Europei Centrale*

Europa Centrală a secolului XX se prezintă drept acea „altă Europă” a cărei identitate ar fi mai întâi de toate definită prin literatură. În acest spaţiu multicultural, vreme îndelungată „republica literelor” a fost pentru *res publica* însăşi sufletul său. Prima configurare a identităţii culturale a Europei Centrale apare în momentul în care Renaşterea şi barocul se răspândesc, în epoca modernă, în Mitteleuropa prin intermediul curţilor de la Viena, Praga, Cracovia, Ofen (Ungaria), care întreţineau, din secolul al XV-lea mai ales, legături strânse cu Italia. Această Renaştere „întârziată” fuzionează cu arta şi spiritul barocului, marcând profund şi durabil întreaga regiune central-europeană.

Alt factor determinant al constituirii unei republici a literelor în Europa de Mijloc ar fi reacţia la invazia şi ameninţarea otomane. Poetul umanist cheamă la luptă împotriva acestui pericol ; chiar în acest spirit a fost fondată de către Conrad Celtis, în jurul anului 1500, societatea „Sodalitas litteraria Danubiana”, care reunea umanişti germani, unguri, slavi, cehi şi valahi.

Al treilea moment determinant al istoriei culturale a Europei de Mijloc : Reforma şi Contrareforma. În Germania de nord şi centrală se formează un nou sistem cultural, aflat în ruptură cu cel al Europei Centrale latine şi italiene, iar Reforma suscită în Europa Centrală prima mare mişcare de trezire a conştiinţei naţionale şi de valorizare a limbilor populare, cum este cazul cehilor şi slovenilor, de exemplu. Invers, Contrareforma erijează stilul baroc în stil oficial şi va trebui să aşteptăm două secole pentru ca, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, iozefinismul să realizeze prima sinteză a iluminismului german şi a barocului central-european, căutând în acelaşi timp să impună germana, după latină, italiană şi franceză, ca *lingua*

franca a Mitteleuropei, ceea ce va lansa prin reacție mișcarea, inevitabilă, a naționalităților împotriva germanizării.

Scoaterea în evidență a factorului național, prin filologie, care exaltă tradițiile orale și scrise, și prin ligvistică, disciplină ce codifică modul de scriere, gramatica, vocabularul, corespunde unui model german pe care l-am putea numi „herderian”. Propagarea sistemului teoretic al lui Johann Gottfried Herder în sânul popoarelor Europei Centrale apare ca una dintre etapele esențiale ale formării unei Mitteleurope culturale. Intelectualii unguri, români, polonezi, cehi, sârbi, croați, sloveni etc. se impregnează, în contact cu textele lui Herder, de convingerea că nu există dragoste pentru patrie fără dragoste pentru limba maternă și că poetul popular și *poeta doctus* sunt adevărații părinți ai națiunii, în mult mai mare măsură decât prinții și capetele încoronate, cărora nu le pasă de frontierele lingvistice și de ariile culturale deoarece nu iau în seamă decât teritoriile dinastice. Acești intelectuali și scriitori fondatori sau redescoperitori ai identității naționale vor începe prin a-l cita și comenta pe Herder în germană, înainte de a apăra și de a ilustra propria lor limbă și de a construi propria *res publica* în jurul Parnasului ei literar.

Ce este literatura? La această întrebare, care nici măcar nu era formulată, întrucât lucrul părea de la sine înțeles, Herder ar fi răspuns fără îndoială că literatura este, mai întâi de toate, limba, deci poporul și toată producția poetică orală și scrisă în această limbă și de către acest popor, dar și întreaga producție scrisă, literatura în sensul obișnuit al cuvântului, ca și doctrinele religiei și filosofiei, istoria, științele. Nu am putea insista cât se cuvine pe extraordinara importanță a rolului literaturii potrivit lui Herder. Scriitorul este cel care interpretează identitatea națională, și nu prințul care se umflă în pene vorbind franțuzește

cu curtenii săi. Înțelegem de ce ideile lui Herder au avut succes în toate ariile lingvistice ale Europei Centrale. Acest gânditor și scriitor german a fost unul dintre marii trezitori ai Europei literare în epoca Luminilor. „Înapoiate” datorită supunerii față de marile imperii (german, habsburgic, rus, otoman), națiunile Europei Centrale își revendică emanciparea începând din secolul al XIX-lea, căutând o cale de a reface legătura cu epocile anterioare de independență și măreție. Această conștientizare națională trece prin redescoperirea și codificarea unui tradiții culturale, a unei identități lingvistice și a unui patrimoniu literar.

Ideea unui Sfânt Imperiu Romano-German, garant al echilibrului în centrul Europei, reapare în literatura și istoria literară de fiecare dată când Europa Centrală traversează o criză istorică. La Leibniz e vorba de depășirea cumplitului traumatism al Războiului de 30 de ani și de apărarea Reich-ului german, devenit neputincios, împotriva lui Ludovic al XIV-lea, la vest, și împotriva turcilor, la est. Pe vremea Revoluției franceze și a războaielor care răstoarnă vechea ordine a Europei Centrale, Novalis imaginează utopia unui Sfânt Imperiu European care ar reuni întreaga creștinătate, în timp ce în același moment Hegel privește uluit Constituția vechiului Reich, sistem politic fără stat care se află în opoziție cu concepția despre un stat-națiune.

Politica lui Bismark, care știuse să pună ideile liberale cu privire la unitatea germană în serviciul dinastiei prusace, a dat o lovitură mortală ideii de Sfânt Imperiu, iar al doilea Reich, proclamat în Sala Oglinzilor din Palatul de la Versailles, nu mai are prea multe în comun cu vechiul Reich romano-germanic. Împotriva acestei năzuințe, care se afla deja în germene în politica lui Frederic al II-lea al Prusiei, marele adversar al Mariei-Tereza, Casa de Habsburg propagă „mitul habsburgic”, atât de strălucit analizat

de Claudio Magris, al unei comunități istorice a popoarelor în spațiul danubian, având ca liant dinastia habsburgică, moștenitoarea directă a Sfântului Imperiu. Acest mit, puternic dezmințit în realitatea istorică datorită hegemoniei germanilor în Austria și Ungaria, era folositor pentru a păstra coeziunea unui imperiu multinațional. Până la primul război mondial, acest mit va fi contestat atât de către celelalte naționalități, cât și de către germanii din Austria, întrucât aceștia, până în 1945, vor pune pe primul loc sentimentul de apartenență la germanitate, înaintea identității austriece.

Acestea sunt cele două mari principii ale istoriei culturale a Europei Centrale – Mitteleuropa : principiul herderian al invenției identității culturale naționale prin intermediul filologiei și principiul „romano-german” al unei comunități de civilizație transnaționale. La origine, cele două principii se completau într-o viziune cosmopolită a unei Europe în același timp unitare și diverse. Însă când ideea de națiune se transformă în naționalism, principiul herderian se denaturează. Ideea de comunitate în diversitate face loc confruntării imperialismelor, în așa măsură încât chiar anumite națiuni mici nu sunt imunizate față de pericolul delirului de grandoare care se manifestă împotriva națiunilor învecinate.

În secolul XX, în momentul când imperiile centrale dispar, aceste reprezentări ale unei ordini federative și ale unei culturi umaniste cosmopolite își fac reintrarea în scenă. „Europa Centrală nu este decât un termen care simbolizează nevoile momentului”, spunea Hugo von Hoffmannsthal în decembrie 1917 în conferința asupra „Vocației Austriei”. Iar în însemnările sale pentru un articol despre ideea de Europa găsim aceste cuvinte : „Lupta milenară pentru Europa, misiunea milenară încredințată Europei, credința milenară în Europa... Pentru noi, cei care rămânem

pe teritoriul a două imperii romane, germani, slavi și latini, aleși pentru o soartă și o moștenire comune – pentru noi, într-adevăr, Europa este valoarea fundamentală a planetei".

Așa cum scria Ernst Robert Curtius în studiul din 1929 intitulat „În memoria lui Hofmannsthal", „Hofmannsthal a primit moștenire orizontul universal al bătrânului imperiu al Habsburgilor. Veneția și Madridul nu făceau mai puțin parte din acesta ca Viena lui Canaletto, Viena anilor o mie șapte sute șaizeci. Austria lui Hofmannsthal păstrase dimensiunile spirituale ale străvechii monarhii universale" (157 *sq.*).

Ernst Robert Curtius însuși, în celebra sa lucrare *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, reacționa la criza culturală profundă prin care trecea Europa de la sfârșitul anilor '20. În studiul „Busola europeană a lui Curtius", Harald Weinrich amintea că „convertirea la romanitate" a lui Curtius datează din 1928-1929. Această „istorie spațială" a literaturii europene este răspunsul savant și conservator la haosul contemporan, edificiul monumental care formează perechea eseului polemic *Deutscher Geist in Gefahr* (*Spiritul german în pericol*) din 1932. Înflăcărata convingere că literatura europeană reprezintă o „unitate spirituală", un fel de substanță culturală indestructibilă, o moștenire antică și creștină nepieritoare se exprimă în momentul în care Europa și-a spart toate busolele și s-a reîntors la barbarie.

În același context de criză se situează, între cele două războaie, reluarea discuțiilor despre baroc, pe care Josef Nadler, istoric al literaturii austriece, îl prezintă drept o chintesență a întregii identități culturale a monarhiei habsburgice și a Europei Centrale danubiene, un stil permanent, cu câteva variații, al Renașterii în timpul prezent și care se poate observa în toate domeniile : literatură, arhitectură, arte plastice

și muzică, artele spectacolului, filosofie, politică, el caracterizând, în plus, un tip uman: „omul baroc".

Marile catastrofe europene ale secolului XX transformă mitul habsburgic și, dincolo de acest mit, memoria Sfântului Imperiu Romano-German într-o utopie retrospectivă a coexistenței naționalităților într-un spațiu cultural cosmopolit, într-o republică a literelor acoperind un vast teritoriu central-european, din Italia până la țărmurile Mării Baltice.

Alte abordări al Mitteleuropei permit o mai mare distanțare de istoria imperiilor și de geopolitică. Este mai ales cazul Europei Centrale evreiești, nimicită de Shoah, care a reprezentat timp de mai multe secole o altă comunitate central-europeană. În câteva spații care au generat culmi ale literaturii de limbă germană în Europa Centrală, la Praga, în jurul lui Kafka, în Galiția, țara natală a lui Joseph Roth, în Bucovina, ținutul al cărui nume a fost făcut celebru de Paul Celan, tocmai creatorii evrei sunt cei care au dat o fizionomie bine închegată „centrelor de la periferie" ale literaturii de limbă germană.

Marginalitatea sa existențială (în raport cu cultura germană „națională", în raport cu naționalitățile cehă, poloneză, ucraineană, dar și cu iudaismul de cultură idiș sau ebraică) explică faptul că această literatură evreiască de limbă germană nu ocupă doar un loc aparte – și un loc de primă însemnătate – în istoria literaturii germane, ci constituie, poate, chiar o altă literatură, pe care ar trebui să o numim „evreiască germană". Utopiile retrospective ale lui Joseph Roth din splendidele sale romane ale mitului habsburgic, în care se exprimă o viziune a Europei Centrale însuflețită de spiritul spontan universalist al unui intelectual evreu provenit din zona de graniță dintre Polonia și Ucraina, își dau mâna cu visele hofmannsthaliene.

Din anii '80, mai mulți exilați parizieni sau disidenți antisovietici – Konrád György la Budapesta, Milan Kundera și Danilo Kiš la Paris – au relansat

discuția asupra Mitteleuropei. Textul lui Milan Kundera, publicat mai întâi la Paris în noiembrie 1983, a devenit celebru sub titlul *Tragedia Europei Centrale*, pe care îl avea în versiunea americană din aprilie 1984. Cei din rezistența antisovietică din 1956, de la Budapesta, scrie Kundera, se luptau pentru patria lor și pentru Europa. Doisprezece ani mai târziu, înăbușirea Primăverii de la Praga în 1968 trebuia să redeștepte memoria Europei Centrale, a mitului unei vârste de aur al cărei epilog avusese loc în anii 1900 și 1920.

Această memorie conține însă și episoade funeste, care jalonează istoria „micilor națiuni" de atâtea ori supuse la proba fragilității lor, expuse adesea unor amenințări de moarte. Națiunile Europei Centrale au trecut, înaintea altora, fără îndoială, prin experiența declinului și a dispariției, prelungită câteodată timp de decenii, dacă nu de secole. Marile romane central-europene, cele ale lui Hermann Broch, Robert Musil, Jaroslav Hašek și Franz Kafka, sunt meditații asupra posibilului sfârșit al umanității europene. Tragedia Europei Centrale este, pe scurt, tragedia Europei. Când va cădea Cortina de Fier, spunea Kundera în finalul textului său din 1983-1984, popoarele Europei Centrale își vor da seama că Europa Centrală a încetat să mai fie considerată o valoare de către europenii înșiși.

Aproape la aceeași dată, în iunie 1984, scriitorul maghiar Konrád György publica versiunea germană a eseului său *Visul Mitteleuropei*, prezentat mai întâi sub forma unei conferințe ținute la Viena în mai 1984. Fără îndoială, perspectiva sa era sensibil diferită de cea a lui Milan Kundera : Mitteleuropa evoca pentru el, în primul rând, Austria din Belle Époque. Spiritul central-european este o atitudine, o viziune asupra lumii, un tip de sensibilitate estetică ce ia în considerare complexitatea și multilingvismul, o „strategie" care constă în a-ți înțelege până și dușmanii de moarte. Spiritul central-european constă în a accepta

pluralitatea ca valoare în sine ; de fapt, el reprezintă „o altă raționalitate", afirma Konrád, o antipolitică, altfel spus o apărare și o ilustrare a societății civile împotriva pretențiilor Politicii de a domina și guverna totalitatea existenței și producerea de valori.

În mai multe interviuri publicate între 1986 și 1989, romancierul Danilo Kiš, care se definea el însuși ca un iugoslav care scrie în sârbo-croată, vorbea despre „destinul său de evreu din Europa Centrală orientală". „Unii cred", adăuga el, „că tocmai un astfel de destin ar trebui să-mi confere un sentiment al identității. Nici vorbă. Nu fiindcă sunt doar pe jumătate evreu, ci fiindcă am trăit și trăiesc încă în mai multe culturi, în mai multe limbi, în mai multe țări". Făcând precizarea că nu este de acord cu ideea de „literatură a minorităților", Danilo Kiš afirma : „Patria mea se găsește în literatură și mă declar de partea concepției goetheene asupra literaturii, de partea unei *Weltliterarur*".

3. *Există o identitate culturală a Mitteleuropei în afara mitului habsburgic ?*

Pentru a evita adoptarea ca unică perspectivă a variantei germanilor și austriecilor cu privire la Mitteleuropa, am putea plasa ideea de Mitteleuropa în orizonturile culturilor și societăților direct vizate. Pentru a înțelege producțiile literare în limba germană din Europa Centrală, nu este de ajuns să le considerăm niște mlădițe ale literaturii naționale germane și austriece, unite prin rădăcinile lor „etnice" și lingvistice cu marele ansamblu al literaturii germane (în care literatura austriacă nu ar constitui decât un subansamblu). Se cuvine să le înscriem și într-o rețea de transferuri culturale germano-evreiești, germano-slave, germano-maghiare, germano-române etc.

Transferul, relația interculturală pot rezulta de altfel și din fenomene de respingere, de refulare, din eforturi de disimulare, din rezistența la difuziunea unui sistem cultural majoritar.

De fapt, ne-am putea întreba dacă a existat vreodată o adevărată întrepătrundere a culturilor central-europene (poloneză, cehă, maghiară, română etc.). Cunoașterea limbii unei țări vecine nu era oare cu mult mai puțin răspândită decât cea a germanei, francezei, englezei, a rusei ori italianei ? Polonezii din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului XX cunoșteau cu siguranță mult mai bine ce se petrecea la Paris decât ce se întâmpla la Praga. Suprarealiștii praghezi interbelici se aflau în contact cu suprarealiștii parizieni, dar mă îndoiesc că aveau habar de cei polonezi. Legătura dintre aceste capitale – Budapesta, Praga, Varșovia etc. – trecea prin Berlin sau Viena, uneori chiar prin Paris sau Londra. O astfel de constatare se află la baza oricărei definiții a Mitteleuropei culturale : de-a lungul a mai bine de două veacuri, din secolul al XVIII-lea până la primul război mondial și chiar după aceea, germana a fost principala limbă internațională, *lingua franca* a unei regiuni divizate în arii lingvistice și naționalități multiple – o *koiné* a Europei Centrale.

Nu doar Reich-ul german trebuie distins de monarhia habsburgică, ci este necesar să facem diferența și între partea austriacă a imperiului danubian și Transleithania ungară. Forța de integrare a modelului habsburgic caracterizat prin pluralism cultural, de necontestat în Cisleithania (chiar dacă, și am mai spus-o, nu trebuie confundat mitul cu realitatea), nu se verifică în Ungaria. Teritoriile slave alipite părții ungare a monarhiei nu au avut niciodată nici cel mai slab sentiment de apartenență la o comunitate culturală slavo-maghiară. Același lucru l-am putea spune fără să greșim și despre românii din Transleithania.

Din punctul de vedere italian, noțiunea de Mitteleuropa evocă dezbaterea care a avut loc în ajunul primului război mondial, în nord-estul Italiei, apropo de legăturile care îi unesc pe italieni, germani, austrieci și slavi într-un ansamblu regional sudat prin legături mai profunde decât cele instituite de dinastia habsburgică. Mai ales în anii ’20, orașul Triest rămâne o placă turnantă a transferurilor culturale austro-italiano-iudeo-slave. Italo Svevo, Umberto Saba, psihanalistul Edoardo Weiss, Ladislao Mittner la Rijeka-Fiume ilustrează această cultură triplă care este o „cultură postumă”, ca și cea a Pragăi din aceeași epocă. Tot ce e mai valoros în creativitatea culturală a Mitteleuropei va fi poate postum : nu doar Triestul și Praga anilor ’20, ci și imaginea Galiției la Joseph Roth, ca și geniul lui Paul Celan, care, chiar de unul singur, dă un sens – vai, cât de dificil de asumat – moștenirii culturale a Bucovinei.

Pentru majoritatea polonezilor, amintirea Mitteleuropei evocă mai ales împărțirile succesive ale Poloniei între trei imperii. Polonia interbelică nu se va preocupa câtuși de puțin de restaurarea unei federații central-europene și își va extrage din propriile referințe istorice și naționale inspirația pentru o politică de mare putere regională, contestând, bineînțeles, enclavele germane menținute în Polonia prin Tratatul de la Versailles, dar nutrind în același timp mari ambiții teritoriale în Est. Rămâne o certitudine faptul că, până la primul război mondial, Galiția, acest sud al Poloniei care făcea parte din Cisleithania austriacă, va fi considerată partea fericită a națiunii poloneze, în timp ce provinciile poloneze ale Reich-ului german, și mai ales teritoriile poloneze dominate de Rusia vor fi tratate cu mult mai puține menajamente.

Un loc de primă importanță în istoria interculturală a Mitteleuropei îi revine transferului cultural

germano-polonez. Fără nici o îndoială, contrastul este frapant între zonele din Polonia integrate în regatul Prusiei și Galiția, provincie a Cisleithaniei habsburgice. În Prusia, Polonia era un teritoriu anexat, o cultură minoritară care trebuia să lupte împotriva unei puteri centrale ce își manifesta tăria într-un domeniu sensibil : problema învățământului și problema confesiunii. Din ultima treime a secolului al XIX-lea, ideologia liberală germană, altădată angajată în lupta pentru libertățile polonezilor, se transformase în ideologie „națională liberală”, corodată de antisemitism și de antislavism. Imagologia germano-poloneză se dezvăluie ca stereotipă : polonezul este – în versiunea pozitivă a clișeului – prezentat ca un romantic și un patriot. În registrul negativ, expresia *polonische Wirtschaft* („coțcărie poloneză”) rezumă viziunea unei țări arhaice și anarhice în care Germania este de presupus că trebuie să aducă binefacerile culturii și industriei sale.

De la Heine la Döblin, genul memoriilor de călătorie este practicat în Polonia cu asiduitate. Cele câteva critici formulate de Joseph Roth în recenzia sa despre *Călătorie în Polonia* de Döblin, publicată în *Frankfurter Zeitung* din 31 ianuarie 1926, rezumă forța și slăbiciunea acestui tip de narațiune. Döblin, spune Roth, îi descrie pe polonezi în același chip în care Tacit îi prezenta pe germani : cu un fel de amestec de simpatie și recul, de admirație și condescendență. Döblin îi observă fascinat pe evreii din Est, acei *Ostjuden* polonezi. El vizitează școlile evreiești, întâlnește rabini care fac minuni. Se interesează mai îndeaproape de evreii decât de catolicii din Polonia. Se știe că Roth însuși a publicat memorii de călătorie și reportaje pe aceeași temă, mai cu seamă *Scrisorile din Polonia* (1928). Günter Grass, în romanele sale consacrate orașului Dantzig, a întreținut de asemenea

această tradiție a fascinației pentru o Polonie care, după 1945, ia forma unei datorii reparatorii față de o națiune victimă a celui de-al treilea Reich.

Independența națională obținută la Saint-Germaine-en-Laye a șters nostalgia vechii ordini danubiene, iar în anii ’20 intelectualii au uitat „austroslavismul” de altădată : și totuși, după 1848, František Palacký nu afirmase oare că dacă monarhia habsburgică nu mai exista de mult, trebuia să fie creată din nou și cât mai repede cu putință, în interesul Europei și al umanității ? Și aceasta pentru că Imperiul Habsburgic oferea Boemiei cea mai bună protecție împotriva imperialismului rusesc. La fel, anumite poziții ale lui Masaryk, înaintea izbucnirii primului război mondial, arată că afirmarea identității naționale cehe era posibilă în sânul Cisleithaniei.

Marele război din 1914-1918 a fost cel care a distrus încrederea popoarelor Europei Centrale într-o Europă habsburgică. Începând din vara anului 1914, trădându-și misiunea istorică, Habsburgii nu au mai fost decât niște „străluciții secunzi” ai Germaniei, reducând micile națiuni ale Europei Centrale la statutul de popoare oprimate, cum atât de bine o arată romanul lui Jaroslav Hašek, *Peripețiile bravului soldat Švejk*.

Am dezbătut mai sus ideea limbii germane ca *lingua franca* a Mitteleuropei, o *koiné* a Europei Centrale aflată în concurență cu franceza și, din 1945, cu engleza. Această dublă apartenență la Mitteleuropa și la Europa, în sensul cel mai larg, se manifestă mai cu seamă în cazul României. Pe de o parte, această arie culturală are, din epoca Revoluției franceze, legături directe cu cultura și literatura franceză. Pe de altă parte, transferurile culturale germano-române joacă un rol eminent, de la poezia romantică a lui Eminescu la filosofia lui Blaga sau Cioran.

Germana are rolul unei limbi-vehicul pentru diverse arii ale cunoașterii tehnice și științifice, ca și

pentru filosofie. Franceza este calea de acces la literatură și arte. Am putea deci vorbi de culturi de uz paralel în Polonia, Boemia, România etc. Dar să nu ne imaginăm Europa Centrală doar ca pe un sistem solar în care ariile culturale se rotesc în jurul Germaniei și Franței precum planetele pe orbită. Trebuie conceput și un sistem pluricentric, având constelații de vecinătate, rețele regionale și transfrontaliere.

De la începutul secolului al XIX-lea, discuția asupra Europei Centrale literare se caracterizează prin faze succesive de prezență și latență. De-a lungul unor perioade uneori foarte lungi, această temă își pierde orice actualitate. Apoi ea revine, cu ocazia unei crize sau a unei mutații. Pentru istoria literară, trebuie adăugat că situația literaturii în limba germană este foarte variabilă de la o epocă la alta. De la finele veacului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, în anumite arii lingvistice ale acestei regiuni germana se adaugă limbii „naționale" ca limbă internațională a literaturii, uneori făcând concurență unei alte limbi internaționale, franceza. Pe măsură ce conștientizarea națională face progrese, germana nu mai are decât statutul de „a doua limbă" care permite comunicarea internațională în interiorul regiunii central-europene.

În secolul XX, după primul război mondial, statutul limbii și literaturii germane în ex-Mitteleuropa se schimbă complet : germanofonii și scriitorii în limba germană devin o minoritate în toate țările în care mai există ca locuitori. După al doilea război mondial, ca răspuns la distrugerea Mitteleuropei de către al treilea Reich, scriitorii în limba germană care rămân în Mitteleuropa sunt sortiți unei marginalizări existențiale agravate de cenzură și represiune, dar și bântuită de „memoria rănită" a unei identități germane dezonorate de nazism și lovite profund de deplasările de populații de după război. Este mai ales cazul României, unde literatura în limba germană, decimată de acel

„Heim ins Reich” și de antisemitism, va deveni din nou victima dictaturii în epoca românizării forțate conduse de Ceaușescu.

Fenomenul unui veritabil plurilingvism care combină două sau trei limbi în regiunea central-europeană se limitează la câteva zone de contact, la câteva medii sociale (de pildă, evreii idișofoni care stăpânesc limba țării în care trăiesc), la descendenții cuplurilor mixte și la elitele intelectuale ale anumitor metropole (Triest, Praga, Bratislava, Cernăuți, Lemberg…). Se constată că situația de multilingvism polono-lituanian, slovaco-maghiar, austro-italo-sloven, pentru a nu menționa decât aceste combinații, e mult mai puțin frecventă decât cazul plurilingvismului în care o limbă central-europeană se asociază cu germana, franceza etc. Când un scriitor alege pentru producția sa literară sau universitară o altă limbă decât cea maternă, sunt rare cazurile când el optează pentru o altă limbă din regiune : doar germana, engleza sau franceza sunt luate în considerare.

4. Literatura germanofonă a Europei Centrale și literatura austriacă

Am putea încerca să dăm o definiție a „literaturii austriece” în contextul comparatismului central-european. Mai multe puncte comune (în privința periodizării, a tematicii, a sociologiei spațiului literar) inserează literatura austriacă într-un ansamblu central-european, în aceeași măsură – dacă nu și mai mult – ca în literatura germană. Pentru a scoate în evidență această apartenență a literaturii austriece la Mitteleuropa, ne vom referi la marile lucrări enciclopedice publicate sau începute în epoca monarhiei habsburgice. Astfel, monumentalul *Deutsch-österreichische Literaturgeschichte* de Nagl, Zeidler și Castle situa

literatura produsă pe teritoriile actualei Austrii în cadrul unei vertiginoase varietăți de peisaje literare aflate în partea central-estică a Europei.

Lucrarea fusese lansată în vederea sărbătoririi celei de-a 50-a aniversări a urcării pe tron a împăratului Franz Josef I (1898). În cele din urmă, primul dintre cele patru volume a apărut în 1899, iar ultimul în 1937. Preocuparea autorilor nu era câtuși de puțin aceea de a scoate în evidență transferurile culturale, ci de a etala catalogul operelor și revistelor de limbă germană, din Tirol și Carniola, din Banat și Bucovina. Tonul rămânea fidel mitului habsburgic : preeminența literaturii germane părea de la sine înțeleasă, dar dezvoltarea culturilor și literaturilor naționale era considerată o evoluție pozitivă ; naționalismul cultural antigerman era condamnat, fiind în același timp celebrate binefacerile civilizației de limbă germană pentru toate naționalitățile monarhiei.

Pentru a defini identitatea central-europeană a literaturii austriece de limbă germană, este necesar să luăm în considerare anumite particularități ale periodizării care despart literatura austriacă de cea germană, apropiind-o de literaturile slave și maghiară. Astfel, stilul „baroc” s-a răspândit în întreaga regiune central-europeană. Caracteristica epocii care a urmat este o fuziune aproape perfectă între iluminism și romantism (în Austria, momentul romantic este foarte puțin pronunțat ; în țările central-europene, romantismul coincide cu conștientizarea identității lingvistice și culturale naționale). Perioada numită Biedermeier se îndepărtează deopotrivă de istoria literaturii germane (aceasta din urmă fiind marcată de sfârșitul „epocii Goethe” și de *Vormärz*). Naturalismul nu pătrunde decât timid în Austria și în literaturile spațiului danubian. Survine apoi apogeul culturii vieneze, dar și cel al creativității literare și artistice a metropolelor central-europene, în legătură

cu care putem spune că aria culturală habsburgică egalează, dacă nu depășește, Germania: trecerea în noul secol și în modernitate în anii 1880-1914.

5. O modernitate sceptică

Reunirea în sânul monarhiei habsburgice a unei mari varietăți de culturi plasate, în cazul unora dintre ele, începând din ultima treime a secolului al XIX-lea, pe picior de egalitate cu cultura germană în materie de politică educativă, universitară și artistică a suscitat apariția unei școli de antropologie de o excepțională bogăție. Enciclopedia geografică și etnografică *Die österreichisch-ungarisch Monarchie in Wort und Bild*, numită *Kronprinzenwerk* datorită faptului că era patronată de arhiducele Rudolf, reunește în două duzini de volume superbe, bogat ilustrate, o documentație foarte precisă asupra tuturor provinciilor monarhiei. Spațiul redacțional, echitabil repartizat între toate „peisajele” imperiului, simbolizează orientarea autentic pluralistă a acestei enciclopedii.

Doar o viziune optimistă și, în cazul acesta, deformantă poate interpreta vecinătatea limbilor, literaturilor și culturilor în Europa Centrală ca o garanție a fecundității dialogului intercultural. Acest tip de „metisaj cultural” există doar în câteva cazuri fericite. Celălalt proces – vai, la fel de frecvent – a fost analizat de Gumplowicz, care ne prezintă lumea habsburgică drept teatrul unui *Rassenkampf*, al luptei raselor, al războiului între grupurile sociale și etnice. Teoriile rasiale ale acestui profesor de la Universitatea din Graz, dominate de un pesimism demn de Hobbes, nu erau decât închegarea unei interpretări lipsite de iluzii a realității politice.

Paradoxul Mitteleuropei habsburgice constă în felul în care, în Cisleithania, sistemul austriac a conceput

autonomia culturală a naționalităților într-o epocă a compromisurilor constituționale care, în fiecare teritoriu, trebuiau să dea o viziune rațională echilibrului dintre majoritate și minorități. Scopul era de a face pace în regiunile cu o populație amestecată separând grupurile etno-lingvistice. În Moravia, de exemplu, nu era posibil să fii și ceh, și german în același timp – trebuia să fii ori una, ori alta. În majoritatea lor, evreii (care, din perspectiva administrației, nu aveau o limbă proprie, pentru că nici ebraica, nici idiș nu aveau statut de limbă națională) optau pentru o identitate lingvistică germană.

Pluralismul cultural al societății habsburgice ajunsese astfel, în fiecare teritoriu, la o fragmentare a „cetățeniei culturale”, la o compartimentare a societății în comunități „naționale” definite în primul rând prin limbă. În Cisleithania, această coabitare fără coeziune nu conducea la „supranaționalitate”, ci la un curios aliaj de cetățenie habsburgică și „naționalitate” cehă, poloneză, sârbă, croată, slovenă, italiană, română, ruteană sau germană. Evreii din monarhia habsburgică au fost oare atât de „supranaționali” pe cât lasă să se înțeleagă Joseph Roth ? De fapt, evreii din Austro-Ungaria au fost antrenați ca toți ceilalți în mișcarea de afirmare a naționalităților.

În Mitteleuropa până la 1938, modernitate rimează cu pluralitate : multietnicitate, multiculturalitate. Această multiculturalitate generatoare de conflicte este de asemenea și principala explicație a neobișnuitei creativități a Europei Centrale habsburgice în jurul anului 1900 : Europa Occidentală și Europa Orientală se întâlnesc aici, culturile germană, slavă și maghiară se amestecă. Noțiunea de pluralitate nu o presupune însă și pe cea de pluralism (dacă înțelegem prin pluralism organizarea politică a unei coexistențe armonioase a diferitelor grupuri sociale și culturale). Pluralitatea, în monarhia habsburgică, era

adesea comparată cu o marchetărie de limbi și culturi, un fapt istoric pe care fiecare naționalitate îl refuza în ceea ce o privea în mod direct. În realitate, aspirația la o ordine „holistă”, la un tot omogen (am spune astăzi, la o „purificare etnică”) creștea pe măsură ce mitul habsburgic apunea.

Pluralitatea explică fără îndoială înflorirea modernității central-europene, dar – invers față de promisiunile lui Herder! – aceasta nu a adus fericirea națiunilor pe care istoria le amestecase. Cum se poate gândi ordinea Europei Centrale dincolo de haosul naționalităților? Această întrebare îi muncește pe toți intelectualii și artiștii acestei regiuni. Valorificarea disonanței putea fi, la Schönberg, un frumos program de regenerare a compoziției muzicale. În politică, mai degrabă eliminarea diferențelor este cea care a dominat ideologiile și programele începând cu finele veacului trecut și primii ani ai secolului XX. Această pluralitate care o făcuse posibilă a fost totodată și cauza distrugerii Mitteleuropei. Viena începutului de secol, metropola culturală a Mitteleuropei, nu a fost în același timp și Viena lui Hitler?

La începutul anilor ’90, prăbușirea imperiului sovietic a bulversat harta Europei Centrale și a provocat reîntoarcerea naționalismelor. Statele multinaționale create prin tratatele din 1919 pe ruinele fostei monarhii habsburgice (Cehoslovacia și Iugoslavia) au apărut ca niște „kakanii” în miniatură. Reapariția conflictelor naționale a confirmat sumbrele presentimente ale celor care estimau că, de la începutul secolului, nu a fost găsită nici o ordine stabilă pentru acest spațiu unde se întâlnesc Mitteleuropa, Europa balcanică și Rusia. Ca și pe vremea lui Freud, a lui Musil, a lui Kraus și Wittgenstein, timpurile moderne, în această regiune a Europei, își dezvăluie fatala lor contradicție: în vreme ce fostele state-națiuni perpetuează compartimentări perimate într-o civilizație

„globalizată”, conflictele etnice și naționale se dezlănțuie la frontierele Uniunii Europene.

Această neînțelegere și această revoltă pe care ne-o inspiră conflictele naționale de la sfârșitul secolului XX, intelectualii de la finele veacului al XIX-lea și începutul celui următor o resimțeau deja în fața dezlănțuirii naționalismelor și intensificării rasismelor de toate tipurile care anunțau *Ultimele zile ale umanității* europene (astfel își intitula Karl Kraus marea sa dramă istorică dedicată primului război mondial) sau, potrivit lui Hermann Broch, Apocalipsa (Broch dedica un capitol din marele lui eseu *Hofmannsthal și vremea sa* „veselei Apocalipse vieneze din jurul lui 1880”.

Modernitatea, în ordinea estetică și teoretică, poate fi interpretată ca reprezentarea și interpretarea crizei culturale provocate de modernizare. Dacă modernitatea vieneză și modernitatea metropolelor central-europene rămân unele dintre referințele noastre culturale cele mai importante, aceasta se datorează faptului că aici modernitatea a fost gândită pe fondul premoniției sfârșitului unei lumi. Modernitatea, pentru mulți intelectuali vienezi, propune o teorie a haosului. Ludwig Boltzmann a consacrat o bună parte din cercetările sale noțiunilor de dezordine și entropie, subliniind că stările dezorganizate, ale unui gaz într-un recipient, de pildă, sunt mai frecvente și că entropia unui corp gazos tinde să crească, iar nu să scadă. Boltzmann deducea de aici o lege generală a degradării sistemelor ordonate în stări de dezordine și dezorganizare, adică de haos. La Robert Musil, „paradigma nebulozității” permite reprezentarea de „sisteme instabile cu evoluție indeterminată”, iar Kakania este un sistem cultural a cărui entropie duce la dezordinea etică a „celeilalte stări” (în sfera individuală) și la haosul războiului mondial.

Chiar dacă pare hazardat să trecem prea brusc de la istoria culturală la istoria științelor, analogiile între

criza socio-politică vieneză și anumite modele teoretice sunt frapante. În legătură cu Ernst Mach, de pildă, se poate pune în evidență interacțiunea dintre deconstrucția identității subiective a Eului în *Analiza senzațiilor* și criza culturală. Dacă intelectualii și artiștii vienezi au văzut în teoria psihologică a lui Ernst Mach manifestul propriei lor „crize de identitate" (lordul Chandos scriind faimoasa sa scrisoare către Francis Bacon este chiar Hofmannsthal de la școala lui Ernst Mach), putem presupune, răsturnând termenii, că teoria științifică a lui Mach se împărtășea la rândul ei din spiritul vremii.

În *Sex și caracter* (1903), Otto Weininger, geniul blestemat al modernității vieneze care s-a sinucis la douăzeci și trei de ani, puțin după publicarea operei sale, pleca de la constatările lui Mach și observa ruinarea noțiunilor clasice referitoare la identitate, pentru a pleda în favoarea reconstruirii masculinului și femininului într-o perspectivă pasionant antifeministă, dar în același timp atrăgând atenția asupra distincției necesare între evreu și ne-evreu (arianul), împingând antisemitismul și ura de sine evreiască până la paroxismul autodistructiv. *Omul fără însușiri* al lui Robert Musil prezintă bărbați și femei „fără identitate", aflați în derivă într-un sistem cultural care nu mai crede în propriile valori și nu mai dă nici un sens existenței individuale : subiectivitatea se transformă într-un sistem autopoietic instabil. Căutarea mistică și transgresiunile fratelui și surorii incestuoase, Ulrich și Agatha, nu permit însă decât zărirea unor orizonturi himerice. În mică măsură concludentă, amenințată de descurajarea suicidară, narațiunea lui Musil se destramă, iar neterminarea romanului se explică fără îndoială prin pierderea oricărui sens, la capătul căreia nu rămâne decât moartea fără cuvinte.

Această interpretare devine și mai plauzibilă dacă ne gândim la critica limbajului și la atenția acordată

limbii, care sunt temele recurente ale sistemului teoretic al Mitteleuropei și care își găsesc deplinătatea în opera lui Ludwig Wittgenstein. Cazul lui Fritz Mauthner permite înțelegerea modului în care pluralitatea culturală și entropia ordinii sociale tradiționale puteau conduce la acea formă aparte a crizei identității personale care se exprimă în scepticismul lingvistic și în căutarea mistică. În memoriile sale, Mauthner descrie sentimentul „haosului lingvistic" pe care îl putea resimți un evreu din Boemia la finele secolului al XIX-lea : germana și ceha se impuneau ca două limbi naționale indispensabile, însă se continua folosirea ebraicii în mediul evreiesc religios și a limbii idiș în mediul evreiesc popular.

Acest plurilingvism nu avea nici o consecință pozitivă pentru înțelegerea armonioasă a popoarelor. Interculturalitatea trăită în cotidian nu împiedica adâncirea clivajelor etno-lingvistice ; se vorbeau toate limbile, dar nu se ajungea la înțelegere. Crudă vanitate a limbilor : chiar și perfect stăpânite, ele nu îngăduiau dialogul. Marcat de critica limbajului la Nietzsche, Mauthner urmase la Universitatea din Praga cursurile lui Ernst Mach. Această convingere că limba divide și izolează în loc să-i unească pe oameni, că mereu cuvintele înșală individul asupra realității, creând neînțelegeri și conflicte, și că nici un adevăr nu poate fi transmis prin intermediul lor îl conduce pe Mauthner la o repliere asupra subiectivității monologice, din care nu se poate ieși decât în momentele de tăcere ale uniunii mistice.

Wittgenstein îl va evoca pe Mauthner în al său *Tractatus logico-philosophicus* pentru a explica faptul că, în ceea ce îl privește, nu cedează „scepticismului lingvistic", dar încearcă să ajungă la o coincidență între ordinea logică și cea lingvistică. În a doua fază a gândirii sale, el va analiza jocurile de cuvinte pentru a desființa într-un chip mai convingător falsele

probleme metafizice. Critica limbajului va fi și tema principală a lui Karl Kraus, autorul unei reviste scrise (aproape doar) de el, *Făclia*. Acest virtuoz al limbii germane îi evita pe bunii mânuitori ai cuvintelor cu o neîncredere totală : el demasca minciuna ascunsă în discursuri (ale presei, ale politicii, ale așa-zișilor intelectuali), interpretând lipsa de rigoare în folosirea limbii ca pe un simptom al corupției morale a unei întregi societăți. Reîndreptarea umanității spre o bună folosire a cuvântului i se părea condiția prealabilă a restabilirii unei culturi demne de acest nume. La Schnitzler, monologul interior nu este, precum monologul din tragedia greacă, un instrument pentru prezentarea unei personalități eroice, ci, dimpotrivă, dezvăluirea contradicțiilor, a slăbiciunilor și incoerențelor unei subiectivități chinuite de spontaneitatea negânditului și guvernată de inconștient. Neutralizând politica pentru a o reduce la categoriile psihologice, Sigmund Freud a exprimat altfel interacțiunea dintre individ și un sistem cultural și politic blocat și amenințat de haos. Individul se simțea condamnat să-și asume solitar dezordinea lumii și să-și inventeze *ex nihilo* sensul destinului personal. Construirea identității unui „eu-refugiu" îi îngăduia individului să se protejeze de societate și istorie, repliindu-se asupra lui însuși. Doar că acest „eu-refugiu" era asaltat de conflictele familiale sau sociale pe care el le interiorizase. Identitatea sa se reducea la un edificiu instabil de identificări.

Cosmopolitismul spiritului central-european nu este „supranațional", ci se află dincolo de națiuni. El se întemeiază pe apărarea individului împotriva tuturor ideologiilor, inclusiv ideologia liberală, dacă acestea nu situează individul pe primul plan. Spiritul central--european nutrește o profundă neîncredere față de

Istoria înțelească ca o mare narațiune și ca o mare minciună a rațiunii.

Această tradiție a literaturii central-europene consideră în mod spontan Europa o societate civilă și manifestă o mare neîncredere față de jocul puterilor și al națiunilor, mari sau mici. Republica literelor joacă un rol de purtător de cuvânt al societății civile. Nu este vorba de o gândire politică în sensul obișnuit al termenului, ci de o credință în literatura învestită cu atributele cunoașterii și văzută ca dătătoare de sens, socotită creatoare, păstrătoare și transmițătoare a valorilor ; e vorba de o credință în strânsa interdependență a esteticii și eticii.

Spiritul central-european se bazează, în fine, și cu aceasta îmi voi încheia enumerarea, pe cultul limbii natale, pe respectul spontan față de pluralitatea limbilor și culturilor, pe credința în literatură și pe fidelitatea fără abatere față de ideea europeană. Cred sincer că în epoca modernă și contemporană Europa Centrală a fost cea care a contribuit cu cea mai mare forță la strălucirea Europei literare.

Modernitatea postcomunistă a anilor ’90 a redescoperit acest ton dezabuzat : împotriva iluziilor iluminismului și raționalității „globalizante”, după ce au trăit degradarea ideilor Revoluției franceze în teroarea represivă, după ce au văzut cum dictatura marilor sisteme economice a succedat totalitarismului culturii de stat, intelectualii din Mitteleuropa sunt cei mai în măsură să analizeze dinamica nedeliberată a societății occidentale. Pe măsură ce Europa, de-a lungul acestui ultim deceniu al secolului, s-a apropiat de centrul său istoric, ea a resimțit și a constatat ruinarea marilor narațiuni (Istorie, Rațiune, Progres) care o ghidează din vremea iluminismului. Pe 12 mai 2000 am participat la Sorbona la un colocviu consacrat apărării literaturii în învățământul secundar și superior

din Franța. Din anii ’70, toate reformele ministerului educației naționale, fie că acesta are o orientare de dreapta sau de stânga, se fac în această direcție : „eliberarea” societății civile de greutatea istoriei literare pentru a favoriza tehnicile de exprimare și comunicare, „ușurarea” predării limbilor străine de canonul literar, în scopul de a-i face pe tinerii francezi mai pricepuți, se crede, în tranzacțiile internaționale.

Această evoluție a culturii occidentale vest-europeane și americane spre o cultură a audio-vizualului și multi-media, în care domnește un *web* planetar și regulile de joc ale *business*-ului mediatic, are de ce să-i deconcerteze pe intelectualii din Europa Centrală, care se preocupă, cu entuziasm și talent, de reconstruirea unei culturi cosmopolite a cărții și care cred spontan în literatură (înțeleasă în sensul larg de *Literatur* pe care îl avea la Herder), ca știință, sursă de normativitate etică și reprezentare simbolică – și cea mai completă – a spiritului unei civilizații.

S-ar putea ca Europa Centrală, dacă va ajunge să-și depășească complexele de inferioritate postcomuniste și să-și tempereze fervoarea mult prea puțin supusă judecății față de modelul „postmodern” al noii culturi mondiale americano-europene, să devină în curând locul renașterii ideii europene nutrite din literatură, filosofie, arte și științele umaniste. După marile suferințe pe care le-a îndurat în secolul XX, Europa Centrală nu se îndoiește de necesitatea de a fonda identitatea europeană pe literatură și pe cultură. Pentru europenii din Vest, ea reprezintă o încurajare și un reproș. Pentru frivolitatea noastră, delăsările, îndoielile și scepticismul nostru obosit demn de romanii decandenței, pentru conștiința noastră liniștită și internaționalismul pe care îl afirmăm și care maschează prost o repliere generalizată asupra sentimentelor egoiste de identitate național-regionalistă, pentru vinovata dezinvoltură cu care prea multe popoare europene

încă mai tratează amintirea fascismului și nazismului nostru, a colonialismului și a dictaturilor așa-zis comuniste – pentru toate aceste scăderi ale Europei de Vest, îi revine Europei Centrale rolul de a ne ajuta și de a ne face conștienți de acestea, de a ne conduce spre o critică și spre o depășire a lor.

Abia atunci Europa Centrală va redeveni incontestabil centrul Europei.

În românește de
Ilinca Ilian

Uitare, memorie, istorie în *A doua considerație inactuală* a lui Nietzsche*

Temporalitatea individuală și reprezentările culturale ale timpului sunt fundamentate pe o bună economie a uitării și a memoriei. Frumoasa lucrare a lui Harald Weinrich asupra istoriei intelectuale a uitării, *Lethe*[1], contrabalansează bogatele cercetări asupra memoriei și transmiterii sale. Se începe cu analiza pasajului din *De oratore*, opera lui Cicero, unde Simonide, pentru inventarea unei mnemotehnici, vine să-l consulte pe marele Temistocle, cerându-i să-l învețe arta memoriei perfecte. Temistocle îi răspunde că nu-l prea interesează însușirea artei memorării și că ar prefera să învețe să uite ceea ce ar vrea să uite, să stăpânească mai degrabă arta uitării (*ars oblivionis*), decât pe cea a memoriei (*ars memoriae*). Temistocle ar fi dorit, după spusele lui Cicero, să se debaraseze de toate acele lucruri văzute și auzite care i-au încărcat memoria, pentru că nimic din ce i se întipărea în memorie nu se mai ștergea. Plutarh confirmă faptul că Temistocle își amintea, de pildă, numele tuturor atenienilor pe care îi întâlnise. Ceea ce însemna că excelentele sale capacități de memorare

---

* Articol publicat în *Revue Germanique Internationale*, nr. 11/1999, pp. 207-225.

1. Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, C.H. Beck, 1997.

erau împinse până la un paradoxal exces : își amintea chiar și ce nu voia. În schimb, nu putea să-și scoată din minte ceea ce dorea să uite.

Yosef H. Yerushalmi, în intervenția sa din cadrul Colocviului de la Royaumont, „Modalități de a folosi uitarea”, din 1987, începea printr-un apolog foarte sugestiv. După el, condiția modernă se caracterizează prin două rele prezente simultan : atrofia memoriei și hipertrofia istoriei. Mass-media, moda, imperativul depășirii continue pe care îl impun avangardele sunt tot atâtea exemple ale paradoxalului aliaj de istoricism și amnezie. Informația obținută în timp real și acumularea arhivelor transformă timpul prezent în istorie imediată, orice actualitate devenind din ce în ce mai rapid istorică, istoria și efemerul nemaidistingându-se clar. În domeniul creației, „a depăși” înseamnă în același timp să te raportezi la trecutul istoric și să vrei să-l uiți.

Oare logica descoperirii științifice nu are și ea nevoie în egală măsură de uitare și de memorie ? Harald Weinrich subliniază că *Discursul asupra metodei* acordă cea mai mare importanță operației prealabile de *tabula rasa* : să te debarasezi de opinii cărora le-ai acordat încredere, să-ți scoți din memorie orice altă părere, să-ți smulgi din minte toate erorile care s-au instalat acolo ; aceștia sunt termenii în care vorbește Descartes. În povestirea *Funes sau memoria*, J.L. Borges amintește faptul că „a gândi înseamnă a uita de diferențe, înseamnă a generaliza, a abstractiza. În lumea supraîncărcată a lui Funes nu existau decât detalii”[2]. În urma accidentului, Funes este dotat sau, mai degrabă, împovărat cu o memorie prodigioasă. „Memoria mea, domnule, e ca o grămadă de gunoi. (…) Nu numai că Funes își amintea fiecare frunză din fiecare copac

2. Jorge Luis Borges, „Funes ou la mémoire”, în *Fictions*, Paris, Gallimard, „Folio”, 1974, p. 118.

din fiecare pădure, ci și fiecare dată când a văzut-o sau și-a imaginat-o. (...) Cu greu înțelegea că simbolul generic «câine» poate să cuprindă atâția indivizi diferiți și de diverse forme : îl deranja faptul că un câine de la ora treisprezece și paisprezece minute (văzut din profil) poate avea același nume cu câinele de la ora trei și un sfert (văzut din față)."[3]

Yerushalmi amintea studiile psihopatologice de caz prezentate de Alexander Romanovitch Luria (1902-1977) în *The Man with a Shattered World : The History of a Brain Wound* și în *The Mind of a Mnemonist : a Little Book about a Vast Memory*[4]. Recenta punere în scenă a celei de-a doua lucrări a lui Luria de către Peter Brook, sub titlul *Sunt un fenomen*, a făcut popular personajul „mnemotehnistului", Solomon Shereshevsky[5]. Dar prezentarea izolată a unui caz de hipermnezie observat de Luria avea inconvenientul de a nu reda contrastul cu cazul opus, cel al omului care suferea de o leziune pe creier în urma unei răni de război și „a cărui lume zburase în țăndări". Cele două studii de caz, „două romane psihologice", în sensul propriu al cuvântului, sunt indisociabile, deoarece ele ne învață că este greu să trăiești fără să uiți, dar și că este la fel de imposibil să trăiești fără memorie.

Pentru a ilustra ideea de memorie ca fiind diferită de cea de istorie, precum și pe cea de hipertrofie a memoriei ca inconvenient, aș vrea să evoc emoționanta

3. *Ibid.*, p. 117.
4. Trad. franceză : Alexandre Luria, *L'Homme dont le monde volait en éclats*, prefață de Oliver Sacks, Paris, Seuil, 1995 (regrupează textele *L'Homme dont le monde volait en éclats* și *Une prodigieuse mémoire*). O primă traducere franceză a *Une prodigieuse mémoire* fusese publicată în 1970 (Éditions Delachaux & Niestlé).
5. Théâtre des Bouffes du Nord, de la 24 martie până la 30 mai 1998, cu Maurice Bénichou în rolul „mnemonistului".

nuvelă a lui Stefan Zweig publicată în 1929 și intitulată *Anticarul Mendel* (*Buchmendel*). Mendel este „un geniu al memoriei": „Acest mic evreu din Galiția, sfrijit, diform și hirsut era un titan al memoriei. În spatele frunții cretoase, murdare de parcă ar fi fost acoperită de un mușchi cenușiu, era săpat, ca în aramă, de mâna fantomatică și invizibilă a memoriei, cel mai neînsemnat nume, cel mai mărunt titlu niciodată tipărit pe prima pagină a vreunei cărți. Din fiecare operă apărută ieri sau acum două sute de ani, putea să citeze fără șovăire numele autorului, locul publicării, prețul inițial sau de ocazie. (...) Despre toate cărțile pe care le avusese în mână sau pe care le zărise doar în vreo vitrină sau într-o bibliotecă, el avea o imagine clară"[6]. Sfârșitul anticarului Mendel este deplorabil. Arestat de poliția austriacă în timpul primului război mondial, despre care nu știa aproape nimic, căci nu citea ziarele, apatridul galițian este internat într-un lagăr austriac pentru civilii ruși, unde va muri nebun, bolnav de dizenterie. Nuvela lui Stefan Zweig este, desigur, o premoniție cu privire la soarta evreilor din Europa Centrală. Dar, în același timp, este și o alegorie frapantă a reducțiilor istoriciste ale transmisiei culturale și a tradiției iudaice despre primatul scrisului. Mendel a citit tot. Dar acest Domn Memorie nu are în minte decât un catalog, o bibliotecă. Ar trebui să insistăm asupra importanței bibliotecii în flăcări din romanul lui Elias Canetti, *Orbirea,* și asupra persiflării Bibliotecii Naționale pe care o vizitează generalul Stumm von Bordwehr în *Omul fără însușiri* al lui Robert Musil: vom constata că epuizarea culturii este gândită de toți romancierii sub specia decadenței, a ruinei bibliotecilor și bibliotecarilor

6. Stefan Zweig, „Le bouquiniste Mendel", în Stefan Zweig, *Romans et nouvelles*, Paris, „Le Livre de poche", „La Pochothèque", 1991, p. 610 *sq*.

deopotrivă. Tot pe aceeași temă, Borges a scris unul din textele sale cele mai profunde, „Biblioteca Babelului”, care rezumă procesul culturii istoriciste: „Certitudinea că totul este scris ne anulează sau face din noi niște fantome”[7].

O altă problemă cu care se confruntă reflecția asupra uitării și memoriei, în relație cu reflecția asupra transmiterii identităților colective (naționale, culturale, religioase etc.), este cea a „utilității” istoriei. Este ea în măsură să suscite și să conducă anamneza colectivă și individuală? Sunt oare studiile istorice suficiente pentru a salva o tradiție? Nu este, oare, istoria, dimpotrivă, lovitura de grație dată unei tradiții care, de îndată ce devine istorică, încetează să mai trăiască? Într-un cuvânt, cum să pui istoria în slujba memoriei? N-a lăsat, oare, secolul nostru, al XX-lea, să prolifereze istoria în detrimentul memoriei? „Boala istorică” de care vorbește Nietzsche și care, în istoria istoriografiei, poartă numele de istoricism nu este strâns legată de pieirea tradițiilor în modernitate, contrar presupunerii curente care prezintă istoricismul ca pe o culme a tradiționalismului?[8]. Aș spune chiar invers: istoricismul este simptomul lipsei unei tradiții vii, a unei dorințe de a inventa o tradiție pentru prezent, și atunci, pornind de la o asemenea abordare, se înțelege de ce istoricismul însoțește modernitatea ca o umbră.

---

7. Jorge Luis Borges, „La bibliothèque de Babel”, în *Fictions*, loc.cit., p. 80.
8. *Cf.* Jacques Le Rider, *Hugo von Hofmannsthal. Historicisme et modernité*, Paris, PUF, 1995.

Nevoia de uitare și datoria de memorie

Istoricismul (dacă îl asimilăm bolii hipertrofiei istorice) este la fel de pernicios pentru viață ca și amnezia. Acesta este mesajul lui Nietzsche din *A doua considerație inactuală – despre utilitatea și neajunsurile istoriei pentru viață* : „Viața are nevoie de serviciile istoriei și ar trebui să ne convingem de asta ca și de propoziția, care va fi demonstrată mai târziu, cu privire la faptul că excesul studiilor istorice dăunează celor vii”[9]. Cum se poate ca, prin respectarea drepturilor uitării creatoare, să-ți pierzi memoria ? Conform teoriei freudiene, te însănătoșești amintindu-ți, dar în același timp te îmbolnăvești din prea multă memorie. Nimeni n-a stabilit mai bine decât Nietzsche diferența dintre „uitarea rea”, uitarea trădătoare, leziune a memoriei, și „uitarea bună”, forță a vieții, privilegiu al „naturilor plenare și puternice, în care se găsește din plin forța plastică și regeneratoare care permite însănătoșirea și chiar uitarea”[10]. Omul istoric trebuie să regăsească „facultatea de a uita. Uitarea nu este doar o *vis inertiae* cum cred mințile superficiale, este mai degrabă o putere activă, o facultate de inhibiție pozitivă în sensul cel mai strict al cuvântului”[11]. Totuși, subliniază Yerushalmi, reflecția asupra identității iudaice ne obligă să distingem între amintire și memorie. Dacă se referă la conținutul memoriei, uitarea este o greșeală, căci memoria este colectivă. *Deuteronomul* VIII anunță : „Căci dacă vreodată vei

---

9. Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, ed. Jean Lacoste și Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, „Bouquins”, 1993, vol. 1, p. 226.
10. Nietzsche, „La généalogie de la morale”, în *Œuvres*, *op.cit.*, vol. 2, p. 789.
11. *Ibid.*, p. 803.

ajunge să-l uiți pe Domnul Dumnezeul tău, să te închini și să servești altor zei, îți spun de pe-acum, vei dispărea". Yerushalmi comentează: „Această uimitoare presupunere – că un întreg popor poate fi convins să-și amintească și este făcut răspunzător de uitare – este prezentată ca un lucru de la sine înțeles"[12].

De fapt, uitarea colectivă nu este acceptată decât dacă a existat deja o tradiție transmisă: „Un popor nu poate niciodată uita ceea ce nu a primit mai dinainte"[13]. Uitarea înseamnă deci refuzul, abandonul sau eșecul transmiterii: ea nu este rezultatul unui „defect al memoriei" (în sensul psihologic al cuvântului), ci al unei rupturi în lanțul transmiterii. „Tradiția cunoaște trei momente în cursul cărora Torah a fost complet sau parțial uitată, apoi repusă în drepturi. (...) Ceea ce poporul a „uitat" poate, în anumite condiții, să fie recuperat..."[14]. Uitarea poate servi drept moment prealabil recuperării fecunde, de exemplu atunci când textele sfinte au devenit proprietatea preoților, încetând a mai fi proprietatea colectivă a unui popor.

Interdicția uitării stă la temelia gândirii juridice. Nu te poți resemna în „uitarea legilor". În acest sens, datoria de a-ți aminti de Lege constituie „tradiția iudaică" a civilizației occidentale, tot așa cum raționalitatea și logica, legate, fără îndoială, de momentul grec al genealogiei culturii noastre, cer să nu uiți regulile. Declarația drepturilor omului începe cu aceste cuvinte: „Reprezentanții poporului francez constituiți în Adunarea Națională, considerând că necunoașterea, *uitarea* sau nerespectarea drepturilor omului sunt singurele cauze ale nenorocirilor publice și ale corupției guvernelor...". Dar, chiar în sânul acestei gândiri

12. Yosef H. Yerushalmi, „Réflections sur l'oubli", în *Usages de l'oubli*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 11.
13. *Ibid*.
14. *Ibid*.

juridice și politice, dialectica memoriei și a uitării se dovedește foarte subtilă, după cum observă Raphael Drai : obligației de a nu uita, de a-ți aminti, care implică necesitatea de a repara consecințele uitării, i se adaugă obligația de a nu reveni asupra consecințelor unei anume uitări, atunci când aceasta s-a produs[15]. Dreptatea este în pericol când predomină uitarea. Dar excesul de memorie, care invocă un trecut istoric uitat pentru a justifica o acțiune în timpul prezent, poate de asemenea să ducă la nedreptate. De exemplu, reconstituirea unor identități naționale pe baza referințelor istorice „uitate" de mai bine de un secol amenință direct indivizii pe care această identitate națională îi transformă în „minorități".

În *Genealogia moralei*, Nietzsche pune în relație uitarea, memoria și morala. El amintește că „uitarea nu e doar o *vis inertiae*, cum ar putea crede spiritele superficiale ; ea este mai degrabă o putere activă, o facultate de inhibiție pozitivă în sensul cel mai strict al cuvântului, facultate căreia trebuie să i se atribuie faptul că tot ce ni se întâmplă în viață, tot ceea ce noi absorbim este prezent tot atât de puțin în conștiința noastră în timpul stării de «digestie» ca și procesul multiplu care are loc în corpul nostru în timp ce asimilăm hrana"[16]. Facultatea uitării caracterizează o bună sănătate : „Nici o fericire, nici o liniște, nici o speranță, nici o mândrie, nici o clipă prezentă n-ar putea exista fără facultatea de a uita. Dacă acest mecanism de inhibiție este dereglat și nu mai poate funcționa, omul se va asemăna cu un dispeptic... : el nu va mai putea uita"[17]. Memoria Electrei este atât de

---

15. Raphaël Drai, *Freud et Moise. Psychanalyse, Loi juive et pouvoir*, Paris, Anthropos, 1997, în special capitolul 4 : „Legea uitării și uitarea legii".
16. Nietzsche, „La généalogie de la morale", *op.cit.*, a doua disertație, 1, p. 803.
17. *Ibid*.

sufocantă, încât ea nu va mai putea uita niciodată scena uciderii tatălui său ; incapabilă să trăiască, va sfârși prin a răspândi în jurul ei moartea și nebunia ; sora sa, Chrysothemis, va alege uitarea pentru a trăi. Aceasta este confruntarea pe care Hofmannsthal, după Sofocle, o va prezenta în *Elektra*.

După acest tablou al modului de funcționare a uitării, asemănător aparatului digestiv – amintind de imaginea dezvoltată la începutul *Celei de a doua considerații inactuale*, care ne prezenta fericirea rumegătoarelor fără memorie –, Nietzsche arată că omul este dotat cu o facultate contrară, memoria, „drept care, în anumite cazuri, el va ține uitarea în frâu"[18]. Este vorba aici de „voința activă de a nu pierde o impresie, de o continuitate a voinței, de o adevărată memorie a voinței" a cărei stabilitate îl face pe om „previzibil, egal cu sine și necesar"[19].

Următorul capitol al „celei de a doua disertații" din *Genealogia moralei* prezintă inculcarea facultății memoriei ca rezultat al „moralității moravurilor și al cămășii de forță sociale"[20]. Acest dresaj va sfârși prin a civiliza „omul animal" și a sa „pricepere a momentului în același timp obtuză și tulbure, încarnare a uitării" cu ajutorul unei mnemotehnici fără menajamente : „Se aplică un lucru cu fierul roșu, pentru ca să rămână în memorie : numai ceea ce nu încetează să facă rău rămâne în memorie"[21]. Ocnaș al memoriei, omul civilizat învață în durere și lacrimi că morala este ceea ce el nu are voie să uite. Nu se mai poate vorbi de o datorie, ci mai degrabă de o obligație a memoriei.

---

18. *Ibid.*, p. 804.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, p. 806.

Memorie și istorie – de la Schopenhauer la Nietzsche

În ciuda înțelepciunii oarecum provocatoare a lui Temistocle, redată de Cicero, în ciuda uitării metodice a prejudecăților în *Discurs asupra metodei*, trebuie să recunoaștem că uitarea nu are o faimă prea bună, nici din perspectiva logicii, nici din perspectiva eticii. „Politicile uitării” relevă manipularea, refularea și minciuna. În modernitate e vorba mai puțin de arta de a uita, cât de interdicția și de riscurile uitării. Expunerile lui Schopenhauer asupra nebuniei în *Lumea ca voință și reprezentare* mi se par caracteristice pentru devalorizarea uitării în tradiția filosofică. „Adevărata sănătate a spiritului”, scrie Schopenhauer, „constă în perfecțiunea reminiscenței. Fără îndoială, nu trebuie să înțelegem prin aceasta că memoria noastră ar trebui să păstreze totul. Căci… uneori ne e greu să distingem anii unul câte unul ; …dar orice eveniment tipic sau semnificativ în vreun fel trebuie să se regăsească în memorie, dacă intelectul este normal, viguros și pe deplin sănătos. (…) Am reprezentat nebunia ca pe o întrerupere în șirul amintirilor”[22].

Astfel, continuă Schopenhauer, nu este cazul să ne mirăm de frecvența acceselor de nebunie la actori. „Cât abuzează oamenii aceștia de memoria lor ! În fiecare zi un nou rol de învățat sau unul mai vechi pe care trebuie să și-l amintească ; aceste roluri nu au legătură unul cu altul, ba chiar sunt în contradicție, în opoziție unele cu celelalte ; în fine, în fiecare seară, actorul se străduiește să se uite complet pe sine pentru a deveni un cu totul alt personaj. Nu-i acesta, oare,

22. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. de A. Burdeau, revăzută de R. Roos, Paris, PUF, 1996, p. 1130.

drumul direct spre nebunie?”[23] Când trasează căile nașterii nebuniei, Schopenhauer afirmă că tocmai în uitarea deliberată, alții ar spune în refulare, începe totul. „Tocmai în această aversiune a voinței de a lăsa să-i parvină ceea ce este ostil înțelegerii sale se creează breșa prin care poate să pătrundă nebunia.”[24]

În lucrarea lui Michel Henry intitulată *Genealogia psihanalizei,* aceste pasaje din Schopenhauer sugerează că psihanaliza freudiană s-ar încadra în șirul acelor teorii asupra sănătății psihice ca „reminiscență perfectă” și ca „memorie integrală”, tratamentul analitic permițând alinarea suferințelor psihice prin redarea memoriei pacientului. Vom reveni asupra chestiunii pentru a ne întreba dacă trebuie să privim teoria freudiană a timpului pornind de la Schopenhauer sau mai degrabă de la Nietzsche. Căci Nietzsche este, cu siguranță, unul dintre gânditorii care au ajuns cel mai departe în reevaluarea uitării. Pentru Nietzsche, viața însăși e uitare, în timp ce memoria, când se degradează în depozite de arhive istorice, nu este decât decadență și pierdere a vitalității.

În *A doua considerație inactuală – despre utilitatea și neajunsurile istoriei pentru viață*, viața este cea care servește drept instanță a legitimității în fața căreia știința istorică și, în general, interesul pentru istorie trebuie să-și justifice valoarea și utilitatea. Pornind de la maxima lui Goethe conform căreia orice cunoaștere este condamnabilă dacă nu consolidează existența, Nietzsche condamnă ca paralizantă și vătămătoare orice știință ruptă de acțiune. Astfel, pentru el, istoria nu se justifică decât dacă servește acțiunii și vieții[25].

---

23. *Ibid.*, p. 1131.
24. *Ibid.*, p. 1131 *sq.*
25. Această analiză a *Celei de-a doua considerații inactuale* a lui Nietzsche este profund tributară excelentei note semnate de Peter Pütz în ediția Robert Laffont-Bouquins a lui Nietzsche, deja citată.

Ar fi greșit să afirmăm că, spunând acestea, Nietzsche se rupe de tradiția clasică. Dimpotrivă : s-ar părea că el ia *ad litteram* maxima lui Cicero „historia magistra vitae”[26]. E adevărat însă că Nietzsche amintește că nu orice istorie este *magistra vitae*. Istoria rea, cea a istoricismului, e o școală a decadenței.

Spre deosebire de animalul care trăiește într-un prezent etern fără istorie, scrie Nietzsche, omul nu poate uita : el rămâne legat de trecutul său. Dar omul are de asemenea nevoie de uitare pentru a putea acționa. Căci dacă s-ar limita la istorie, ar deveni un colos înmărmurit în cunoașterea istorică, privat de fundamentul vital al existenței sale. Asemenea extensie a sensului istoric ar sfârși prin a dăuna oricărei vieți : celei individuale, dar și celei a unui popor sau a unei civilizații. Cunoașterea trecutului, ca și detașarea de el, sunt indispensabile vitalității unui popor. Și acest element ne-istoric este cel mai important, căci în absența sa nici o realizare creatoare nu poate fi dusă la bun sfârșit.

Întrebarea decisivă pentru Nietzsche este următoarea : până la ce punct viața are nevoie de istorie fără să se lase totuși copleșită de ea ? Pentru a aprofunda această problemă, Nietzsche distinge trei feluri de istorie : o formă „monumentală”, care se potrivește oamenilor de acțiune și de creație, o formă de „anticariat”, care le vine de minune adepților conservării și pietății, și o formă „critică”, răspunzând nevoilor oprimaților și revoltaților.

Istoria monumentală aparține combatantului, care nu găsește în prezent nimic care să fie la înălțimea sa.

---

26. Apropierea dintre Nietzsche și Cicero se datorează lui Hans-Georg Gadamer, „Präludium : Erinnerung und Geschichte”, în *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, ed. Dieter Borchmeyer, Frankfurt pe Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, nr. 1261, 1996, pp. 11-14.

Istoria i se prezintă acestuia ca punctul culminant al umanității și se simte încurajat de marile modele să dea el însuși un exemplu generației viitoare. Epoca Renașterii stă mărturie pentru cât de departe poate ajunge cutezanța unora. Trebuie însă subliniat că o repetare sau chiar o simplă imitare a trecutului este exclusă. Atitudinea epigonică nu e decât o parodie din punct de vedere „monumental".

Interesul de anticar poate fi asimilat unei întoarceri a individului spre propria sa tinerețe sau genealogie. La fel ca Goethe în fața catedralei din Strassbourg sau ca italienii Renașterii în fața Antichității clasice. Identificarea cu trecutul dă o orientare existenței actuale. Dar istoria anticarilor este întotdeauna amenințată, când nu mai răspunde nevoilor vitale ale prezentului, să se rezume la o acumulare de fapte istorice. În acest caz, se conservă de dragul conservării și viața își pierde elanul. Și istoria critică este pusă în serviciul vieții, care, spre a se menține și dezvolta, are nevoie de reperul trecutului. Orice trecut merită să fie condamnat. Dar nu este vorba de a-l judeca în numele unei pretinse obiectivități. Singurul criteriu valabil este, din nou, viața.

Prin urmare, Nietzsche nu concepe cultura fără memorie istorică. El nu proclamă, așa cum o va face Marinetti în 1909 în *Manifestul futurismului*: „Noi vrem să eliberăm Italia de nenumăratele muzee care o împânzesc ca nenumărate cimitire". El însă constată că omul modern privește frescele istorice care împodobesc palatele sale naționale ca un vizitator care „își oferă spectacolul unei Expoziții Universale"[27]. Acest pasaj ne duce cu gândul la Baudelaire, căruia Expoziția Universală i-a inspirat unele dintre formulele cele mai

27. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, loc.cit., p. 242.

pesimiste referitoare la ideea de progres[28]. Nietzsche constată la contemporanii săi o relație absolut dezechilibrată între istorie și viață. Ei duc după sine o imensă povară de cunoștințe, fără ca acestea să aibă vreun efect în viața reală. Se aseamănă unor enciclopedii ambulante, neavând însă decât o vagă idee despre cultură. Nietzsche distinge cinci pericole ale istoriei pentru viață.

– Când omul se rezumă la a fi simplu spectator, viața este înăbușită sub grămada de cunoștințe. Cultura riscă să se înveșmânteze într-un stil istoric și să rumege idei deja gândite. Principiul în general supraestimat, de științificitate, condamnă istoricul la sterilitate.
– Istoria te face să te crezi învestit cu dreptul de a face dreptate în numele obiectivității istorice. Lui Nietzsche nu-i e greu să demonteze noțiunea naivă de obiectivitate. Citându-i pe Schiller și Grillparzer, el amintește că istoricul cu adevărat obiectiv trebuie să fie și artist.
– Proliferarea neînfrânată a sensului istoric slăbește capacitatea de a edifica viitorul. E nevoie ca știința istorică să devină o artă, dacă vrem ca ea să trezească și să hrănească creativitatea. Nietzsche se ridică de mai multe ori împotriva dispersării în detalii, împotriva „micrologiilor”, care dăunează concepției de ansamblu. Poate că pentru a ajunge la înălțimea concepției sale asupra meseriei de istoric ar fi nevoie de un geniu.
– Excesul de istorie poate conduce la apariția sentimentului de a te fi născut prea târziu și a

---

28. Charles Baudelaire, *Exposition universelle, 1855, Beaux-Arts*, „De l’idée moderne du progres appliquée aux beaux-arts”, în Baudelaire, *Œuvres completes*, Paris, Pléiade, vol. 2, 1976, p. 575 *sq.*

sentimentului declinului civilizației. Aceste culturi „epigonice” sunt, în privința binelui, adevărului și frumosului, relativiste, ironice, chiar cinice. Pentru a ieși din această situație, Nietzsche recomandă, cum o mai făcuse în *Nașterea tragediei*, să se revină dincoace de cultura alexandrină la un elenism originar, la o cultură nouă din punct de vedere istoric și, prin aceasta, mai vie. Reîntoarcerea se va lovi, totuși, de obstacolul hegelianismului dominant sub diversele sale forme și care pretinde a fi descoperit în fiecare „stadiu final” scopul oricărei evoluții anterioare, transformând astfel istoria în forță omniprezentă. „Maladia istorică” nu are nimic de-a face cu greutatea tradițiilor. Nietzsche afirmă într-un *Fragment postum* din 1876: „Epocile preistorice sunt definite prin tradiție: de-a lungul unor imense intervale de timp nu se petrece nimic. În epoca istorică, faptul determinant este, de fiecare dată, o detașare de tradiție, o diferență de opinie, este *gândirea liberă* care face istoria”[29].

– Suferința maladiei istorice a modernilor nu poate fi combătută decât prin puterile naturale ale uitării, prin artă și prin religie. „Antidoturile sunt non-istoricul și supraistoricul (Nietzsche scrie *das Überhistorische*, dar se poate vorbi despre supraistoric așa cum mai târziu se va vorbi despre supraom). Prin «non-istoric» denumesc arta și puterea de a uita și de a se închide într-un *orizont* limitat. Numesc «supraistorice» puterile care deturnează privirea de la devenire

---

29. Nietzsche, „Fragments posthumes”, 19(89), octombrie-decembrie 1976, în *Humain, trop humain*, vol. 1: *Œuvres philosophiques complètes*, trad. de Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988, p. 407.

spre *artă* și *religie*."[30] Trebuie, spune Nietzsche, să detronăm știința și să o supunem unei igiene a vieții, ceea ce în final îi va face bine, pentru că știința însăși vegetează când viața este bolnavă. Contemporanii ar trebui să devină conștienți de aspirațiile și de aptitudinile lor, pentru a da formă unei culturi în care viața și gândirea ar forma un tot unitar.

Știința istorică nu servește înfăptuirii istoriei

Maxima ciceroniană pe care Nietzsche o pune la îndoială – „historia magistra vitae" – înseamnă că aflarea trecutului istoric poate orienta acțiunea fiecărui individ la momentul prezent, poate inspira decizia corectă celor care „fac istoria". *A doua considerație inactuală* dezvoltă teza opusă. Nietzsche nu analizează doar efectele istoriei asupra vieții. El dezvoltă și o concepție despre istorie. La începutul capitolului 5, el scrie : „Arta dispare când actele se adăpostesc sub veșmântul studiilor istorice. Cel care vrea să înțeleagă, să calculeze, să interpreteze în momentul în care emoția sa ar trebui să surprindă neînțelesul ca pe ceva sublim, acela va fi poate numit rațional, dar numai în sensul în care Schiller vorbește de rațiunea oamenilor rezonabili. El nu vede anumite lucruri pe care un copil e capabil să le înțeleagă. Și tocmai aceste lucruri sunt cele mai importante. (…) Aceasta înseamnă că și-a distrus și și-a pierdut instinctul. Din acest moment, el nu se mai poate încrede în «animalul divin» ori slăbi hățurile când inteligența îi este dată peste cap și când drumul traversează un deșert"[31].

30. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, loc.cit., p. 280.
31. *Ibid.*, p. 243.

Comentând pasajul de mai sus, Karl Heinz Bohrer[32] sugera o apropiere între acesta și faimosul eseu al lui Friedrich Schlegel asupra incomprehensibilului, datând din 1800. Spre finalul textului plin de ironie care răspundea criticilor ce considerau fragmentele din *Athenäum* de neînțeles, Schlegel prevestea că secolul al XIX-lea va fi o epocă „a celor ce înțeleg”: „Atunci ultimele mici enigme pe care le pune caracterul incomprehensibil al *Athenäum*-ului vor fi rezolvate. Ce catastrofă!”[33]. Dar în această nouă eră a înțelegerii (Schlegel se folosește de un joc de cuvinte în cuplul de noțiuni *Verstand-unverständlich*, care are alt sens decât opoziția *Verstehen-unverständlich*) va ieși la iveală o bună parte din incomprehensibilul ascuns: „Noch viel verborgne Unverständlichkeit wird ausbrechen müssen”[34].

Evenimentul istoric se prezintă de acum încolo sub forma a ceea ce Bohrer numește *Plötzlichkeit*, o imprevizibilă rapiditate[35], o erupție de neînțeles pentru contemporani. Nu iraționalul, ci incomprehensibilul este cel către care trebuie să se îndrepte efortul de înțelegere al raționalității pentru a-l face imediat inteligibil analistului. Aici Nietzsche anunță următorul triumf al maladiei istorice: după ce a contaminat în întregime trecutul, această boală va atinge și prezentul, se va propaga sub forma unei „istorii a timpului prezent”, a unei „istorii imediate”, care va fi înțeles,

---

32. Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt pe Main, Suhrkamp, serie nouă, nr. 531, 1989, p. 89.
33. Friedrich Schlegel, „Über die Unverständlichkeit” (1800), în F. Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente*, Ernst Behler și Hans Eichner (eds.), vol. 2, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988 (pp. 235-242), p. 241.
34. *Ibid.*
35. Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt pe Main, Suhrkamp, serie nouă, nr. 58, 1981.

explicat și istoricizat totul înainte chiar ca fenomenul să se fi consumat. Boala istoriei nu va mai lăsa nici o șansă viitorului să surprindă, dar nici celor în viață să intervină în mersul destinului lor istoric, și orice întâmplare va deveni istorică de îndată ce se va produce. Istoria deci amenință viața la prezent, dar și viitorul vieții.

Nietzsche nu sugerează că viața ar trebui să facă din trecut *tabula rasa*. Dar reclamă o altă „înțelegere" a trecutului, o înțelegere non-istorică – după cum apare în fragmentele postume din vara-toamna anului 1873[36]: „Viața cere să se identifice prezentul cu trecutul, astfel încât o asemenea comparație se va face cu o anume violență și deformare. Numesc acest instinct instinctul a ceea ce este clasic, a ceea ce deține o valoare exemplară: trecutul servește de model prezentului. Dimpotrivă, instinctul tradiționalist se străduiește să perceapă trecutul ca trecut, fără să-l deformeze, fără să-l idealizeze. Nevoia de a trăi cere instinct clasic, nevoia de adevăr cere instinct tradiționalist. Primul supune trecutul unui tratament artistic, transfigurându-l prin puterea artei"[37].

Aici, începând din 1873, Nietzsche oferă o primă formulare a concepției sale asupra eternei reîntoarceri: „Dar în ce fel servește instinctul clasic prezentul? El sugerează că ceea ce a fost posibil odată va mai fi posibil, fără îndoială, și în viitor (așa cum pitagoreicii credeau că reapariția acelorași conjuncții cerești

---

36. Jörg Salaquarda, „Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung", în *Nietzsche-Studien*, vol. 13, 1984, pp. 1-45 (ia în discuție toate aspectele genezei *Celei de-a doua considerații intempestive* și scoate în evidență schițările și tatonările care constituie *Fragmentele postume*).
37. Nietzsche, *Fragments posthumes*, vara 1872 – iarna 1873-1874, în Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II, *Considérations inactuelles I et II*, trad. de Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 369, fragmentul 29.

antrenează repetarea exactă a acelorași evenimente pe pământ). Or, omul curajos se gândește la ceea ce este posibil și la ceea ce nu este : trecutul îl întărește, de pildă, când speră că vreo sută de oameni cu spirit creator sunt în măsură să fondeze întreaga civilizație germană și când descoperă că civilizația Renașterii a devenit posibilă într-un mod asemănător. Prin ceea ce este măreț și imposibil se perpetuează umanitatea”[38]. Memoria trecutului nu este, așadar, o forță vitală atunci când se transformă în inspirație creatoare, după modelul imitării anticilor de către artistul modern. Acesta nu trebuie să imite operele trecute într-un sens tradiționalist, ci trebuie să regăsească instinctul clasic, care dă modernilor măsura posibilului. În timp ce istoria se bazează pe repetiții sau, cel puțin, pe regularități și pe „legile” care au administrat trecutul, instinctul clasic caută în modelele trecutului un sprijin pentru a încerca excepționalul, unicul.

Maladia istorică ia două forme deosebit de periculoase : fie pretinde să evidențieze legile istoriei pentru a ajunge la determinism și la istoriografia cantitativă și statistică[39], fie consideră istoria un proces de tip hegelian sau hartmannian, optimist sau pesimist după caz : istoricul se transformă, atunci, în mare ordonator al epocilor trecutului, indicând un sfârșit definitiv al procesului universal și suscitând, după Nietzsche, „o indiferență blazată”, a abandonului, a nepăsării cinice prezentate ca formă de progres[40]. Se simte clar în notele care precedă și însoțesc redactarea primelor două *Considerații inactuale* ispita de a contracara „hegelianismul vulgar” care vede peste tot un proces, o evoluție, un început și un sfârșit – ispita de a considera istoria ininteligibilă și incomprehensibilă, absurdă și arbitrară. „Negarea tuturor scopurilor :

38. *Ibid.*, p. 369 *sq.*
39. *Cf.* fragmentele 29 (40) și 29 (41), *ibid.*, p. 374 *sq.*
40. *Cf.* fragmentul 29 (52), *ibid.*, p. 381.

vârtej de atomi”[41], scrie Nietzsche într-un acces de furie împotriva lui Hartmann.

După cum declară Nietzsche într-o suită de fragmente din aceeași epocă, mai direct legate de *Prima considerație inactuală*, despre David Strauss, „nu e nevoie de respect în fața istoriei, ci de curajul de a face istorie”[42]. Cunoașterea istorică a trecutului nu poate oferi acest curaj. Pentru a face istorie este nevoie mai degrabă de *Wahn* ; acest cuvânt atât de dificil de redat, tradus prin „iluzie”, aparține câmpului semantic al geniului artistic, al „frumoasei iluzii” pe care o dă opera de artă. Vila lui Wagner de la Bayreuth se numea *Wahnfried*, „pacea iluziei”, pe care am putea-o eventual traduce prin „liniștea inspirației”. Noțiunea de *Wahn* este explicată în *A doua considerație inactuală* : „Tot ce trăiește are nevoie să se învăluie într-o atmosferă, într-o aureolă de mister. (...) Aceasta este legea care guvernează toate lucrurile mari, care, după spusele lui Hans Sachs în *Maeștrii cântăreți*, nu izbutesc nimic fără un pic de iluzie. Dar, în același timp, orice popor, orice om care vrea să ajungă la maturitate, are nevoie de iluzii protectoare, de un nor care să-l adăpostească și să-l învăluie. Astăzi însă ne este groază de maturitate, pentru că se face mai mare caz de istorie decât de viață”[43]. Norul care protejează individul creator, acest *umhüllender Wahn*, este făcut din uitarea trecutului istoric, dintr-o uitare eliberatoare care lasă prezentului o deschidere spre viitor.

La începutul *Celei de a doua considerații inactuale*, Nietzsche subliniază că „puterea de a uita..., facultatea de a simți în mod neistoric..., de a se ridica precum geniul victoriei, fără tulburare sau teamă”[44]

---

41. *Ibid.*, p. 401, fragmentul 29 (90).
42. *Ibid.*, p. 348, fragmentul 27 (81).
43. Nietzsche, *De l’utilité et de l’inconvénient de l’histoire pour la vie*, loc.cit., p. 256.
44. *Ibid.*, p. 220.

permite cunoașterea fericirii, dar și redobândirea „forței plastice a unui individ, a unui popor, a unei civilizații, adică acea forță care-ți permite să te dezvolți dincolo de propriile limite, într-o manieră personală, să transformi și să cuprinzi lucrurile trecute și străine, să-ți vindeci rănile, să înlocuiești ce ai pierdut, să refaci prin forțe proprii formele sparte”[45]. Dar, pentru a ajunge la acest stadiu creator, trebuie să știi „să-ți creezi în jurul tău un orizont determinat”[46] care să tragă o linie de demarcație între trecutul istoric, de care trebuie să te detașezi, și prezentul pentru care trebuie să trăiești. În concluzie, Nietzsche va repeta : „Prin cuvântul *non-istoric* înțeleg arta și capacitatea de a uita și de a se închide într-un *orizont* limitat”[47]. Tineretul mai ales, noua generație căreia i se adresează Nietzsche, va trebui să dea dovadă de insubordonare, de indiferență chiar, de o „atitudine fermă în privința multor lucruri celebre”[48] în loc să-și încarce mintea cu fapte istorice, dacă vrea să se vindece de boala istorică și să „facă istorie” în loc să redacteze niște hieroglife istoriciste.

Harald Weinrich sublinia că acest punct de vedere asupra istoriei, care face apel la tineret pentru a „organiza haosul” în loc să „piară prin istorie”[49] și pentru a ușura povara paralizantă a cunoașterii istorice spre a regăsi energia și instinctul care să creeze viitorul, anunță temele existențialiste. În 1936, în piesa lui Anouilh, *Călătorul fără bagaj*, protagonistul exclamă : „Eu exist în ciuda tuturor istoriilor voastre !”[50]. Lui *homo historicus* i-a urmat *homo existentialis*.

---

45. *Ibid.*, p. 221.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 280.
48. *Ibid.*, p. 282.
49. *Ibid.*, p. 282.
50. Weinrich, *op.cit.*, p. 209.

În *Introducerea în metafizică* a lui Heidegger, găsim unul din cele mai notabile comentarii asupra *Celei de-a doua considerații inactuale* a lui Nietzsche. „Alles wesentliche Fragen der Philosophie bleibt notwendig unzeitgemäß. (...) Die Philosophie ist wesenhaft unzeitgemäß" – „Orice chestionar esențial al filosofiei rămâne în mod necesar inactual. (...) Filosofia este în mod necesar inactuală"[51], scrie Heidegger la începutul cursului, care datează din 1935 și despre a cărui situare istorică și politică istoricul Hugo Ott[52] spunea că a apărut la doi ani după celebrul discurs de la rectorat, într-o perioadă în care Heidegger acorda o atenție specială operei lui Nietzsche.

Nu voi căuta la Heidegger o pledoarie în favoarea virtuților uitării. Cunoaștem cu toții formula „uitării ființei" (de care Heidegger îl acuză și pe Nietzsche) și ne amintim redefinirea etimologică a adevărului ca *a-letheia*, opusul uitării *(lethe)*. Anumite pasaje din *Introducerea în metafizică* devin ecoul lucrării *Inactualei* lui Nietzsche despre istorie. De exemplu : „Die Geschichtswissenschaft bestimmt als Wissenschaft überhaupt nicht das ursprüngliche Verhältnis zur Geschichte, sondern sie setzt ein solches Verhältnis immer schon voraus. Nur deshalb kann die Geschichtswissenschaft das Verhältnis zur Geschichte, das immer selbst ein geschichtliches ist, entweder verunstalten, mißdeuten und bis in die bloße Kenntnis

51. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 6 ; *Introduction à la métaphysique*, trad. de Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 20.
52. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt pe Main, Campus, 1988 ; *cf.* Heinz-Dieter Kittsteiner, „Erinnern-Vergessen-Orientieren", în *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, ed. Dieter Borchmeyer, *op.cit.*, pp. 48-75.

des Antiquarischen abdrängen, oder aber sie kann dem schon gegründeten Bezug zur Geschichte wesentliche Sichtbereiche bereitstellen und Geschichte in ihrer Verbindlichkeit erfahren lassen". („Știința istorică nu determină deloc, ca știință, raportul originar cu istoria, dar presupune întotdeauna un asemenea raport. Doar știința istorică poate ori să deformeze raportul de proveniență, el însuși un raport istorial, să-l interpreteze greșit și să-l reducă la simpla cunoaștere a antichităților, ori, dimpotrivă, să furnizeze acestui raport o dată întărit în fundamentul său perspective esențiale și să permită experiența provenienței, cu angajarea noastră, a celor implicați."[53])

Sigmund Freud – eliberarea de neuitare

Evocam mai înainte teoria schopenhaueriană a nebuniei, concepută ca o discontinuitate a memoriei și a sănătății mintale, prezentată ca o reminiscență perfectă. Teoria psihanalizei freudiene face aceste opoziții mai subtile, dacă admitem că, după Freud, „pe de o parte, subiectul simptomului are o memorie prea bună, ține prea mult la obiectul refulării sale pentru ca uitarea să reușească. (Și pe de altă parte) există o absență care se înscrie în continuul psihic printr-o veritabilă spărtură"[54]. Sub efectul refulării, subiectul recurge când la uitare, când la „false amintiri" (amintiri inexacte, trunchiate). „Reminiscența perfectă" despre care vorbea Schopenhauer își găsește aici limitele : subiectul care se fălește cu o memorie intactă este sigur oare că nu crede în false reminiscențe ? A-ți aminti este uneori un mod ocolit de a uita. Teoria

53. Heidegger, „Einführung in die Metaphysik", *op.cit.*, p. 33 ; „Introduction à la métaphysique", *op.cit.*, p. 54.
54. Paul-Laurent Assoun, „Le sujet de l'oubli selon Freud", în *Communications*, 1989, nr. 49, p. 103.

freudiană sugerează că inconștientul este informat prin urme de neuitat și că uitarea nu este decât una din pozițiile adoptate de către eul conștient față de acest stoc de neuitare de care el nu se va debarasa niciodată. E limpede cât de superficial ar fi să afirmăm că psihanaliza nu face decât să redea subiectului niște amintiri refulate. La fel de sumar am putea afirma că ea elimină sau lasă complet pradă uitării amintirile prea „de neuitat" de care suferă subiectul. Asemenea simplificări nu țin chiar atât de diferența esențială care există între o uitare refulată inconștient și un conținut al memoriei susceptibil de rememorare : amintirea refulată inconștient păstrează o forță care nu are nici o legătură cu evenimentul în sine ; ar putea chiar să apară, în sfera memoriei conștiente, ca o amintire nesemnificativă a unui eveniment neglijabil. Aici, momentul spontan, *Plötzlichkeit*, nu se situează în vecinătatea sublimului și a istoriei monumentale, ca în *A doua inactuală*, ci se reduce la un microeveniment imperceptibil : o privire ca un fulger, un cuvânt în plus pentru o ureche atentă etc. Scopul nu este să transformi acest eveniment în amintire conștientă, nici să-l lași în uitare – un gest definitiv în raport cu refularea –, ci să-i dezamorsezi posibilele efecte.

În articolul din 1914, „Rememorare, repetiție și elaborare"[55], Freud subliniază că rememorarea ca mod de elaborare facilitează ieșirea din ciclul constrângerii repetării. Articolul permite stabilirea unei diferențe fundamentale între „memoria inconștientului" și memoria subiectului : prima este repetarea trăsăturilor mnezice arhaice – arhaice în istoria individului, dar și în istoria speciei, din moment ce constituția fizică individuală este rezultatul unei ontogeneze și al unei filogeneze.

55. Sigmund Freud, „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten", *GW*, X, pp. 126-136 ; *cf.* Anne Laget, *Freud et le temps*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995.

Micul text despre blocul magic, *Wunderblock*, din 1925, arată cum ar trebui să se petreacă lucrurile dacă aparatul nostru psihic ar funcționa fără rateuri, ireproșabil, și dacă reprezentarea noastră asupra timpului ar respecta principiile de succesiune cronologică univocă pe care Schopenhauer o considera proprie sănătății mintale. „Dacă înlături de pe tăblița cerată stratul de deasupra – celuloid și hârtie cerată – scrisul dispare... și nu reapare nici mai târziu. Suprafața blocului magic este nescrisă și din nou în stare să primească o altă inscripție."[56] Ar fi o uitare în folosul vieții : ștergi totul și te păstrezi deschis proaspătului, alertului și frumosului prezent. „Dar e ușor să constați că urma durabilă a ceea ce fusese scris pe tăblița de ceară rămâne și poate fi citită, dacă e privită cu atenție într-o lumină potrivită."[57] Urma mnezică rămâne și dacă blocul magic nu funcționează cum trebuie, urma păstrată în filigran poate reveni la suprafață în mod neașteptat și inoportun. Concluzia lui Freud : „Dacă ne-am închipui că în timp ce o mână scrie pe suprafața blocului magic, alta rupe periodic hârtia de deasupra, am avea o reprezentare fidelă a modului în care am vrut să reprezint funcționarea aparatului nostru de percepție însuflețită"[58].

La Nietzsche[59], am văzut că elogiul uitării merge mână în mână cu o suverană dezinvoltură față de

---

56. Sigmund Freud, „Note sur le «Bloc magique»", în Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XVII, 1923-1925, Paris, PUF, 1992, p. 142.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*, p. 143.
59. Paralela dintre Nietzsche și Freud în legătură cu problematica uitării și memoriei a fost stabilită în numeroase rânduri. În recenta lucrare a lui Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, vol. 38, 1997, problema este tratată în manieră exhaustivă. Se

noțiunea de adevăr istoric așa cum a fost aceasta dezvoltată de școala de istoriografie științifică dominată de ideologia pozitivistă, pe care tradiția germanofonă o numește istorism (*Historismus*) sau, mai rău, istoricism (*Historizismus*). Aceasta n-ar trebui să ne surprindă la Nietzsche, care nu a crezut niciodată în valorile științei, considerând-o antiteza vieții. În orice caz, noțiunea de adevăr istoric este radical relativizată : nu e bun decât ceea ce favorizează viața, creativitatea, cultura. Pentru a înțelege trecutul, un poet epic sau tragic, Homer, Eschil sau Sofocle, face mult mai mult decât istoricul erei științifice.

Articolul lui Freud din 1937, *Construcții în analiză*, dă și el o lovitură serioasă noțiunii de adevăr istoric privind reprezentarea noastră asupra timpului și a dialecticii memorie/uitare. Nu există adevăr care să trebuiască să fie găsit sau stabilit, ci numai un adevăr care trebuie construit. Freud recurge aici, ca de atâtea ori, la metafora arheologică : pornind de la niște vestigii aduse la lumină, trebuie să se reconstruiască o stare de lucruri ipotetică : așa cum erau ele altă dată. Ceea ce ne îndepărtează din nou de adevărul istoric, dat fiind faptul că arheologii reconstructori ai erei istoriciste au fost niște poeți uneori foarte liberi când era vorba de reconstrucția unei cetăți grecești, a unei fortărețe sau a unei catedrale.

---

pare că singura dovadă explicită a unei receptări a teoriei nietzscheene despre uitare se găsește într-o notă din *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, „Petite Bibliotheque Payot", 1980, p. 157, în care Freud îi aduce un omagiu lui Nietzsche, cel care arătase că uitarea îl ajută pe subiect să se apere împotriva a ceea ce-i este greu să accepte, într-un pasaj din *Dincolo de bine și de rău*. După părerea mea, nu se pune problema reluării acestei paralele dintre Nietzsche și Freud, ci a evidențierii unei tendințe comune celor doi autori spre o reevaluare a importanței uitării pentru sănătatea individului și a culturii.

O construcție în analiză înseamnă, ne explică Freud, reconstruirea sau reconstituirea unei amintiri „uitate", dar păstrate, în fapt, ca „de neuitat" în inconștient. După ce criterii însă un medic ar putea să afirme că eșafodajul său are vreo validitate ? Adeziunea pacientului nu este o dovadă suficientă. Nici, de altfel, respingerea acestuia. Ceea ce contează este să știi dacă se întâmplă ceva : dacă nu se întâmplă nimic, construcția va fi fost, fără îndoială, falsă. Dacă simptomele pacientului reapar înseamnă că această construcție are șanse să fie corectă. De fapt, acest adevăr contează foarte puțin în sine. Este important să se transforme în convingerea intimă a pacientului. Există adevăruri pe care pacientul nu le vrea, adică pe care nu le crede. Atunci, adevărul enunțat de pacient este redus la statutul de delir, de halucinație, de nebunie. Medicul este singurul care crede și are, uneori, dreptate, așa cum și nebunul are uneori dreptate dacă ne gândim bine.

Construcția nu devine adevăr acceptat și recunoscut decât în măsura în care pune în valoare *kairos*-ul, momentul propice, timpul acțiunii, ocazia sesizată, încrucișare excepțională între timpul subiectului și timpul istoric al societății, căruia îi aparține și medicul. Însă chiar și în *kairos*-ul care, pentru o clipă, pare să anunțe coincidența timpului individual și a timpului colectiv, noțiunea de adevăr istoric continuă să rămână eminamente fragilă. *Kairos*-ul îi dă într-o oarecare măsură statutul de adevăr revelat. Parafrazându-l pe Nietzsche, singura dovadă este viața. Numai pentru ca viața să iasă din ciclul repetării (uitare prin refulare și reîntoarcerea amintirii înscrise în inconștient) și să redevină creatoare, de ce să respingem efectul de adevăr produs de construcție ?

Această ultimă vorbă înțeleaptă oferă deschiderea spre ceea ce ar trebui să fie urmarea reflecțiilor asupra uitării și a memoriei, asupra rolului istoricului și

asupra vanităţii ştiinţei istorice în construirea şi rectificarea memoriei colective, dar şi asupra importanţei incontestabile a literaturii ca loc în care timpul individual şi cel colectiv sunt reprezentate în decalajul şi tensiunea lor atât de greu de reconciliat.

Modernitatea şi mnemotehnica sensului

Modernitatea, de la Baudelaire la Proust, de la Nietzsche la Benjamin[60], a adâncit diferenţa esenţială dintre memoria involuntară şi memoria istoriografică bazată pe documente. De acum, ideea fundamentală este că trebuie să uiţi mai întâi pentru a-ţi putea aminti apoi timpul pierdut. Numai memoria afectivă şi emotivă ştie să facă această selecţie care reţine esenţialul. Pentru pictorul modern, este vorba să-şi elibereze memoria de imaginile care îl stânjenesc, să uite istoria artei şi să redevină un „primitiv". Într-un pasaj din *Memorii de dincolo de mormânt*, mai puţin cunoscut decât episodul sturzului din Montboissier, Chateaubriand face următoarea remarcă : „Un lucru mă umileşte : memoria este adesea calitatea prostiei ;

60. Robert Kahn, capitolul „Memoria şi uitarea", în *Images, passages : Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, Éditions Kimé, 1998, şi Ursula Link-Heer, *Sur la lecture III*, Köln, Marcel Proust-Gesellschaft, 1997 (un studiu precis şi bine documentat asupra receptării lui Marcel Proust la Walter Benjamin, care conţine un capitol intitulat „Memorie involuntară"). Un studiu mai vechi recapitulase genealogia ideii de „mnemotehnică a frumosului" a lui Jean-Jacques Rousseau, Karl Philipp Moritz şi Ludwig Tieck în modernitate, trecându-i în revistă pe Baudelaire, E.T.A. Hoffmann şi Nietzsche : Manfred Koch, *„Mnemotechnik des Schönen". Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus*, Tübingen, Niemeyer, 1988.

ea aparține în general spiritelor greoaie, pe care le face și mai încâlcite prin bagajul cu care le supraîncarcă”. Oare și „mnemoniștii” sunt niște rumegătoare asemenea acelor dobitoace cu coarne, tolănite pe pășuni, creaturi fericite, fără memorie, pe care ni le descrie Nietzsche la începutul *Celei de-a doua considerații inactuale* ? Chateaubriand continuă, ce-i drept, în acești termeni : „Și totuși, ce-am fi fără memorie ? Ne-am uita prieteniile, iubirile, plăcerile, treburile ; geniul nu și-ar putea aduna ideile, inima cea mai caldă și-ar pierde tandrețea. Dacă nu ne-am aminti, existența noastră s-ar reduce la momente succesive de prezent care se scurg fără încetare, n-ar mai exista trecut”[61].

A formulat Nietzsche o estetică a „memoriei involuntare” ? Pentru a răspunde la această întrebare, ar trebui fără îndoială să analizăm perspectivele pe care le deschidea Pierre Klossowski în celebra sa conferință din cadrul Colocviului de la Royaumont din 1964, „Uitare și anamneză în experiența trăită a eternei reîntoarceri la sine”[62], arătând cum uitarea poate sluji vieții conducând la acceptarea completă a devenirii și absorbția tuturor identităților în ființă și găsind nu o rectificare, ci corolarul în anamneză, văzută ca revelație a eternei reîntoarceri.

Pentru a rămâne în sfera *Inactualelor*, se poate remarca faptul că Nietzsche insită asupra caracterului neproductiv al memoriei istorice. În prima *Inactuală*, el scrie despre D.F. Strauss : „Te gândești la întâlniri ale reprezentanților lumii științifice unde toți vorbesc despre propria specialitate, conversația netrădând altceva decât oboseala, nevoia unei diversiuni oarecare,

---

61. François-René de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe*, Paris, Gallimard, col. „Quarto”, 1997, p. 137.
62. În *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, *Philosophie*, nr. VI, Paris, Éditions de Minuit, 1967, pp. 227-244.

irosirea memoriei și incoerența conceptelor. Când îl auzi vorbind pe Strauss…, vezi că e speriat de lipsa de experiență reală și de cunoaștere originală a oamenilor. Toate judecățile emise sunt uniform livrești…”[63]. Modernitatea încearcă să se elibereze de aceste „reminiscențe literare” care maschează absența oricărei creativități autentice. Transmiterea nu se mai face, la moderni, prin tezaurizare și conservare în biblioteci și muzee, ci printr-o muncă de selecție încredințată memoriei, care începe prin a uita pentru a-și aminti, apoi, mai bine momentul, pentru a ajunge la *kairos*-ul inspirației creatoare[64]. Să uiți pentru a-ți inventa propria tradiție și pentru a regenera Bildung-ul : iată formula modernității pe care am putea-o deduce din *Inactuale*.

În românește de
Dana Chetrinescu

---

63. Nietzsche, „Considérations inactuelles”, I : „David Strauss, le confesseur et l’écrivain, în Nietzsche, *Œuvres*, loc.cit., p. 187.
64. *Cf.* Gotthart Wunberg, „Mnemosyne. Literatur unter den Bedingungen der Moderne”, în Aleida Assmann și Dietrich Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt pe Main, Fischer Taschenbuch, 1991, pp. 83-100.

Se poate vorbi despre o literatură austriacă?*

De la instituționalizarea ei în decursul ultimului secol al monarhiei habsburgice, mai precis începând cu August Sauer (1855-1926), germanistica austriacă își pune problema unei identități a literaturii austriece în ansamblul german. Trebuie precizat că problema este destul de complicată și nu a avut parte, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, de soluții întru totul satisfăcătoare. Problema se pune în sensul continuității istorice: ar fi rezonabil să se deschidă pagina literaturii austriece în Evul Mediu, vorbindu-se, de pildă, de „Donauländischer Minnesang” și incluzând „Nibelungenlied” într-un spațiu danubian care ar prefigura Austria? Ar fi mai rezonabil să se vorbească de o literatură austriacă propriu-zisă înainte de nașterea geopolitică a unui stat habsburgic cu o primă formă de identitate națională austriacă? Ar trebui să admitem că orice teritoriu care a aparținut odată monarhiei habsburgice poate fi considerat un peisaj literar austriac sau, dimpotrivă, că evoluțiile secolului al XIX-lea au despărțit definitiv anumite peisaje literare ale Europei Centrale de orice identificare austriacă?

Pentru a ne da seama de dificultatea pe care o prezintă chiar și pentru austrieci reflecția asupra identității literaturii lor, aș lua ca exemplu un număr al

* Articol apărut în *Revue Germanique Internationale*, nr. 8/1997, pp. 201-211.

revistei *Österreich-Zeitschrift für Geschichte*, publicat în 1917[1]. Tonul este nostalgic, chiar pesimist. În articolul introductiv intitulat „Austria”, Wilhelm Bauer mărturisește că se simte incapabil să definească o „națiune” austriacă. El se mărginește să considere că doar sentimentul de apartenență pe care îl simte (sau nu) fiecare poate defini această națiune. Și adaugă că pluralitatea este inerentă ideii de Austria *(Völkervielheit, Völkervierlei)*.

Următorul articol din acest prim număr al revistei *Österreich* aparține istoricului Alfons Dopsch, care evocă „Mitteleuropa, o problemă a vechii Austrii (1849-1856)”, referindu-se la Karl von Bruck și la Lorenz von Stein. Dopsch amintește faptul că Bruck și Stein prefigurau o poziție *großdeutsch à la* Friedrich Naumann și aspirau la depășirea dualismului austro-prusac.

După trei articole despre istoria Ungariei, Poloniei și Sloveniei și un studiu al lui Hans Tietze cu titlul „Problema istoriei artei austriece”, referitor la chestiunea posibilității de a vorbi despre o istorie a artei „austriece”, specifică Gesamtmonarchie-i, sau cea a limitării la istoriile regionale ale artei ca singurele valabile, mentorul germanisticii austriece, August Sauer, evocă „Misiunile private de cercetare a istoriei literare în Austria”.

Articolul lui August Sauer este un elogiu la adresa lui Josef Nadler : „Pentru Nadler, cei care asigură evoluția literară nu sunt personalitățile individuale, ci rasele și peisajele (*Stämme und Landschaften*), care apar unele lângă altele sau unele după altele, care se amestecă și se confundă, care se influențează și se combat reciproc, care se impun ca dominante și hegemonice, pierzându-și apoi importanța până când,

---

1. *Österreich-Zeitschrift für Geschichte*, ed. Wilhelm Bauer, Viena, Verlag von L.W. Seidel Sohn, anul I, 1917, nr. 1, pe copertă cu data 1918-1919.

de-a lungul epocilor, se ajunge la o reconciliere, un echilibru, o unire a contrariilor. Istoria ideilor, a viziunilor asupra lumii, căreia i se acordă astăzi maximă importanță din partea altor cercetători, istoria temelor și materiilor, a stilului, a formelor și genurilor este, astfel, susținută și promovată" (p. 63).

August Sauer arată că, după Nadler, „rasa bavarezo-austriacă" (*der bayrisch-österreichische Volksstamm*)[2] și-a extins raza de acțiune până în estul Europei, în lumea slavă și în cea maghiară. Meritul lui Nadler a fost acela de a scoate în evidență specificitățile acestui peisaj bavarezo-austriac : barocul și teatrul popular vienez. De atunci, sarcinile germanisticii austriece sunt acelea de a explora provinciile austriece, începând cu editarea unor manuscrise păstrate la Biblioteca Națională din Viena, dar și în bibliotecile și arhivele metropolelor provinciale. Pe de altă parte, îndatoririle ei se leagă de o deschidere comparatistă care se impune cu atât mai mult cu cât „în Austria mai mult ca oriunde altundeva, literatura germană intră în contact cu literaturile străine" (p. 66). Pe modelul oferit de Institut für österreichische Geschichtsforschung, August Sauer solicită crearea unui Reichinstitut für österreichische Literaturforschung.

În continuarea aceluiași număr al revistei, Oswald Redlich anunță lansarea unei „Neuere österreichische Biographie". Același Josef Nadler scrie despre formarea, de la sfârșitul secolului al XVII-lea până în secolul al XVIII-lea, a „barocului bavarez", care se afirmă ca „forță dominantă în arte și literatură, în special în muzică și teatru" (p.156). Evoluția vechii Bavarii este indisolubil legată de cursul Dunării (*Altbayern, Donaumark*).

În finalul numărului mai găsim un studiu interesant datorat lui Oskar von Halecki, intitulat „Între

2. Traducem prin „rasă" cuvântul german *Volksstamm,* care, în alte contexte, denotă naționalitatea (n.t.).

o mare baltică și o mare neagră". Halecki afirmă că frontiera care separă Mitteleuropa de Europa de Est (*Osteuropa*) rusească nu corespunde frontierelor U.R.S.S. Trebuie să ne întoarcem la Polonia jagiellonă, la statul care cuprindea Polonia și Lituania, pentru a înțelege, concluzionează Halecki, faptul că Mitteleuropa include și statele baltice.

Este evident faptul că, în acest număr al revistei *Österreich*, definirea „austricității" în literatură ezită între paradigma „habsburgică", prin sublinierea ideii de pluralitate și de comparatism central-european, și cheia interpretativă regională (sau națională ?), care încearcă să distingă o identitate culturală austriacă între frontierele noii republici austriece.

Pentru a ne debarasa de toate aceste probleme de definire[3] și pentru a ieși din acest impas teoretic, propun să urmăm calea deschisă de analizele germanistului, originar din Salzburg, Walter Weiss[4]. El recunoaște, împreună cu marea majoritate a istoricilor, că despre o identitate geopolitică habsburgică se poate vorbi doar începând cu secolul al XVIII-lea. În aceeași perioadă se formează și un mediu de producători și de consumatori pentru o literatură habsburgică și poate, deja, austriacă. Acest mediu îl formează aristocrația, armata, biserica și funcția publică. În timpul domniei Mariei-Tereza și mai ales în vremea lui Joseph al II-lea, monarhia habsburgică tinde spre centralizare și spre

3. Istoria acestei dezbateri a fost analizată de Roger Bauer, „Österreichische Literatur oder Literatur aus Österreich ?", în *Deutschland und Österreich. Ein bilaterales Geschichtsbuch*, Robert A. Kann și Friedrich Prinz (eds.), Viena, Jugend & Volk, 1980, pp. 264-287.
4. Walter Weiss, „Ausblick auf eine Geschichte österreichicher Literatur", în *Literaturgeschichte : Österreich, Prolegomena und Fallstudien*, W. Schmidt-Dengler, J. Sonnleitner, K. Zeyringer (eds.), Berlin, Erich Schmidt, 1995.

o organizare mai rațională și mai modernă. Dualismul austro-prusac întărește sentimentul unei identități austriece diferite de cea a teritoriilor germane de la nord și de la sud. Dar acest dualism afectează serios frontierele desenate pe harta literaturii austriece din momentul în care Silezia devine teritoriu prusac ca urmare a Războiului de 7 ani. Cu toate acestea, literatura barocă sileziană aparținea literaturii austriece și, pentru a da un singur exemplu, tragediile cu subiect politic ale lui Lohenstein ar fi greu de înțeles fără o raportare la Sfântul Imperiu Romano-German condus de Casa de Habsburg. Este clar de la bun început : problema teritoriilor e una dintre cele mai serioase în încercarea de definire a noțiunii de literatură austriacă în profunzime istorică. Ceea ce ridică probleme atunci când e vorba de Silezia, ridică în aceeași măsură probleme când e vorba de teritoriile pe care monarhia habsburgică le-a pierdut în secolele XIX și XX.

Problema, așa cum arăta într-un articol de referință istoricul vienez Gerald Stourzh, se pune în termenii „der Umfang der österreichischen Geschichte”[5]. Pe de altă parte, principiul mitului habsburgic – cum spunea Claudio Magris – este acela de a postula faptul că toate teritoriile monarhiei habsburgice formează un tot, *ein totum*, după expresia prințului Eugen din 1726. Astfel, istoricul literar trebuie să se ferească de două excese : acela de a anexa literaturii austriece tot ce are o cât de mică legătură cu istoria monarhiei habsburgice, dar și acela de a încerca să rupă de istoria austriacă tot ce se naște prin extensia naturală, istorică a mitului habsburgic. Această ezitare

---

5. Gerald Stourzh, „Der Umfang der österreichischen Geschichte”, în *Probleme der Geschichte Österreichs und ihrer Darstellung*, Herwig Wolfram și Walter Pohl (eds.), Viena, Editura Academiei Austriece de Științe, 1991, S. 3-27.

fundamentală nu este, de altfel, apanajul germaniștilor austrieci, ci al austriecilor în general, pentru care formarea conștiinței naționale este un proces progresiv, pradă numeroaselor crize care l-au afectat încă din timpul Revoluției franceze, proces care nu poate fi considerat definitiv încheiat decât după 1945.

Dezbaterea asupra identității austriece a literaturii de limbă germană din Austria este, așadar, una la fel de complexă și de interminabilă precum cea asupra noțiunii de „națiune austriacă". Dintr-o anumită perspectivă germană, problema specificității austriece în literatură și, în general, în istoria culturală este tratată în manieră dezinvoltă sau polemică. Dezinvoltă în măsura în care, cel mai adesea, prezentarea istoriei literaturii germane de către germaniștii de origine germană include, fără nici o urmă de dubiu, autorii austrieci pe același ton cu care îi menționează pe cei din Elveția germană. Chiar și astăzi, după Târgul de Carte de la Frankfurt din 1995, în cadrul căruia s-a prezentat un Salon de Carte Austriacă, polemica în legătură cu tendința germană de a anexa autori și texte austriece continuă. Critica literară și lumea universitară germană continuă să ia în considerare mai curând o nuanță regională a literaturii germane decât o literatură națională distinctă de cea națională germană. Un demers în mare măsură dezinvolt, dar care a avut în mod cert o importantă latură polemică în perioada înfloririi naționalismului german.

Și istoricul german Treitschke considera că Austria a fost „dem Deutschtum entfremdet" încă din timpul Contrareformei, pentru că renunțase la calea regală a Reformei protestante și a unificării naționale germane. Pentru ilustrarea specificității austriece definite în termeni negativi ca întârziere sau aberație a unui destin cultural ce ar fi trebuit să fie unul german, se obișnuia încă din secolul al XIX-lea să se folosească eticheta „baroc", fără ca această noțiune împrumutată

din istoria artelor și din muzică să reușească să facă vreodată parte dintr-o definiție cu adevărat solidă a literaturii. Cu atât mai mult cu cât barocul nu este definit ca epocă, ci ca o componentă fundamentală a unui spirit național – la Nadler, Rommel sau Sedlmayer –, noțiunea se dovedește, în ansamblu, puțin concludentă pentru cel care încearcă să definească precis elementul austriac din literatura germană din Austria. Ar mai trebui adăugat faptul că eticheta de „baroc" are astăzi un caracter arhaic, demodat, după redescoperirea Aufklärung-ului austriac din secolul al XVIII-lea până la renașterea sa în filosofia austriacă a secolului XX – Cercul de la Viena, Wittgenstein etc. –, dar și după revelația modernității vieneze de la începutul secolului XX și din perioada interbelică, nedatorând prea mult pretinsei tradiții baroce a literaturii austriece.

Problema fundamentală a definirii literaturii austriece este legată de limbă. Dacă ne ghidăm după definiția lui Herder și Grimm, conform căreia „Literatur in deutscher Sprache ist deutsche Literatur" în măsura în care „deutsche Literatur" este *ipso facto* „Nationalliteratur", Austria face parte dintr-o *Sprachnation* și dintr-o *Kulturnation* germanică, pentru a nu spune germană. În baza acestei definiții aparent evidente, noțiunea de literatură austriacă ni se prezintă ca un mit identitar și, poate, ca o confuzie intelectuală. Totuși, sentimentul de a vorbi o limbă diferită de a germanilor este, fără îndoială, fundamentul sentimentului austriac al identității. Sarcasmului lui Treitschke îi răspund încă din secolul al XVIII-lea ironiile intelectualilor austrieci la adresa *Hochsprache* germane, considerată un *Protestantischer Dialekt* (expresia îi aparține chiar lui Grimm). Rezistența împotriva germanizării în timpul domniei Mariei-Tereza și a lui Joseph al II-lea era considerabilă în rândul naționalităților ne-germane ale monarhiei habsburgice, dar și

în păturile populare și ale micii burghezii germanofone din imperiu, care erau împotriva acestei omogenizări lingvistice în numele unui „Diktat” al *Hochsprache* germane.

Din punctul de vedere austriac, așa cum este el formulat din timpul lui Grillparzer, se poate vorbi de o germanofonie în același sens pe care-l dăm noțiunii de francofonie. Pe un fond lingvistic comun, s-au dezvoltat variante naționale și regionale atât de profund diferite ca pronunție și, uneori, ca vocabular și sintaxă de franceza din Franța, încât ideea normativității unei limbi naționale și-a pierdut sensul. Un termen care ar descrie mai bine fenomenul ar fi acela al unui proces de diferențiere și integrare, potrivit expresiei lui Walter Weiss[6].

Există o limbă austriacă ? Da, dacă îi ascultăm pe cei mai rafinați cititori ai lui Grillparzer, Adalbert Stifter sau Thomas Bernhard. Mulți lingviști de seamă, asemenea lui Wolfgang Pollack[7], cred în ideea de limbă austriacă, ea nelimitându-se la unele particularități reunite în celebrul fascicol al lui Duden *Wie sagt man in Österreich ?* Dezbaterea asupra limbii austriece ca fiind altfel decât limba germană cu greu poate fi tranșată, dar are meritul de a pune între paranteze unele stereotipuri germane care au câștigat, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și până astăzi, forța evidenței. Astfel, chiar ideea de „Deutsche Nationalliteratur” este pusă sub semnul întrebării prin dezbaterea asupra specificității literaturii austriece. Mai putem adăuga la aceste diferențieri faptul că monarhia habsburgică, mai mult decât Reich-ul

---

6. Walter Weiss, „Literatur-Sprache”, în *Sprachkunst*, 1994, vol. XXV, nr. 1, pp. 3-15.
7. Wolfgang Pollack, *Was halten die Österreicher von ihrem Deutsch ? Eine sprachpolitische und soziosemiotische Analyse der sprachlichen Identität der Österreicher*, Viena, Institutul pentru Studii Socio-semiotice, 1992.

german, cuprindea multe peisaje literare ne-germane, fie că aparţineau literaturii cehe, maghiare, române, slovene sau croate de limbă germană începând cu secolul al XVIII-lea, fie că făceau parte din literatura evreiască de limbă germană scrisă de Kafka, Canetti sau Paul Celan. Acest tip de reflecţie asupra limbii şi literaturii austriece permite eliberarea germanisticii de tirania naţionalului[8].

O posibilă manieră de definire a identităţii austriece în sânul literaturii germane este aceea de a vorbi despre un sistem literar austriac diferit de cel german. Sistemul literar austriac se caracterizează, de pildă, prin periodizare. Unele secvenţe importante din literatura germană cum ar fi „Sturm und Drang” sau naturalismul lipsesc sau sunt mult mai puţin reprezentative decât în literatura germană canonică.

În schimb, perioade ca Biedermeier sau modernitatea din jurul anului 1900 au în Austria un impact regional foarte puternic, devenind prin aceasta mult mai originale şi mai tipice decât echivalentele lor germane. Perioada Biedermeier în Germania este, de fapt, sufocată de sfârşitul perioadei „Goethe-Zeit”, epoca 1900 fiind, la rândul ei, mai puţin densă decât „Gesamtkunstwerk” în modernitatea vieneză. Nu doar diferenţele de periodizare ne permit să distingem o istorie a literaturii austriece în cadrul literaturii germane în sens larg. Se poate vorbi, de pildă, de genuri specific austriece cum ar fi *Volkstheater*, a cărui importanţă pentru spaţiul austriac nu este echivalată de nimic din spaţiul german şi a cărui interacţiune cu *Hoftheater*, cu *Burgtheater*-ul secolelor XVII-XX

---

8. *Cf.* Wendelin Schmidt-Dengler, „Und es gibt sie noch. Deutsche bzw. «teutonozen-triche» Literaturgeschichten lassen den Eindruck entstehen, als ob die österreichische Literatur ein Fall für die Devianzforschung sei”, în *Falter*, nr. 41, Viena, Beilage, S. 20.

constituie o dimensiune centrală a istoriei teatrului vienez și austriac de la Grillparzer la Thomas Bernhard. Un alt gen perfecționat în literatura austriacă este cel al eseului, ce își are, fără îndoială, originile în cultura foiletonistică a revistelor și ziarelor vieneze din secolul al XIX-lea și din jurul anului 1900. Această artă a formei scurte, în același timp meditativă și umoristică prin conținutul ei polemic, atinge apogeul în scrierile lui Karl Kraus, Robert Musil sau Hermann Broch.

Specificul sistemului literar austriac este, bineînțeles, legat de anumite teme. Teza lui Roger Bauer arăta cum, în teatrul popular și de curte, modelul pe care trebuie să-l urmeze societatea umană este ordinea lui Dumnezeu. E un fapt obișnuit să se vorbească despre ordine – *ordo* divin – ca despre o temă recurentă a literaturii austriece. Aceeași temă constituie fundamentul tezei lui Claudio Magris, *Mitul habsburgic*, pe care o putem regăsi și astăzi, la Robert Menasse, de pildă, în pamfletul din 1991 intitulat „Die sozialpartnerschaftliche Ästhetik", în care se sugerează că literatura *politically correct* a austriecilor din anii Kreisky și din perioada următoare constă în exaltarea aplanării contradicțiilor, a armoniei dintre contrarii. La Magris, ca și la Menasse mai târziu, *ordo* divin despre care vorbea Roger Bauer se vede redus la dimensiuni umane, prea umane, mai ales pentru că e vorba de ordinea instituită de birocrație și de economia de piață. Este adevărat că mulți scriitori și critici austrieci se împotrivesc ideii de mit habsburgic ca o constantă și ca o caracteristică de bază a literaturii austriece, pentru că mitul habsburgic, în sensul unei continuități nostalgice, poate părea un punct slab mai degrabă decât o calitate.

Împotriva acestor viziuni s-au făcut numeroase încercări de a vorbi despre o altă Austrie, revoltată, critică, anarhistă, individualistă, așa cum apare ea, de pildă, în antologia coordonată de Gustav Ernst și

Klaus Wagenbach, publicată în 1979, cu titlul *Literatur in Österreich, rot ich weiß rot*[9]. Pericolul la care se expun scriitorii este construirea unui canon literar austriac care selecționează numele în funcție de anumite prejudecăți. Fenomenul a fost evident în toamna anului 1995, când s-a realizat „Schwerpunkt Österreich" la Târgul de Carte de la Frankfurt : nu au fost invitați decât autorii austrieci care corespundeau anumitor criterii de „austricitate" literară. În sens invers însă, faptul de a fi austriac, în afara unui context favorabil precum cel al Salonului de Carte de la Frankfurt, poate constitui pretextul unei excluderi din câmpul literar german în sens larg.

Antologia *Literatur über Literatur*[10], editată cu ocazia „Mileniului Austriei", adună o serie de reflecții diverse și contradictorii asupra ideii de „austricitate" literară. Scriitorii austrieci contemporani, în marea lor majoritate, detestă eticheta „literatură austriacă", pentru că ea pare să conteste apartenența lor la (marea) literatură germană. Dar ei detestă și faptul că nu se ține cont de specificul austriac. Se poate chiar simți o resuscitare a acelui „patriotism literar austriac" din anii '70.

Iată, așadar, că dezbaterile în legătură cu identitatea literaturii austriece pot avea consecințe normative care să conducă la supraestimarea importanței unor mici diferențe[11], neglijându-se diferențele profunde,

---

9. *Tintenfisch* 16, Berlin, Klaus Wagenbach, 1979.
10. Petra Nachbaur și Sigurd Paul Scheichl, *Literatur über Literatur. Eine österreichiche Anthologie*, Graz, Styria, 1995. Deja în 1982, antologia *Für und wider eine österreichische Literatur*, Kurt Bartsch, Dietmar Goltschnigg, Gerhard Melzer (eds.), Königstein, Athenäum, arăta că „austricitatea" funcționează ca excludere, nu doar ca diferențiere.
11. Joseph P. Strelka, *Zwischen Wirklichkeit und Traum, Das Wesen des Österreichischen in der Literatur*,

cele care fac ca autori care nu au prea multe în comun să se vadă reuniți – câteva decenii, roman, teatru și poezie laolaltă – sub eticheta „austricității” literare. Iată un adevărat paradox pentru un scriitor : ba i se cere austricitate 100%, ba i se reproșează provincialismul care îl va ține departe de edituri, critici favorabile și public în librării. Iată de ce, de la începuturile acestei dispute a germaniștilor, scriitorul austriac a protestat constant împotriva imperativului de a scrie *more austriaco*, pretinzând în același timp statului austriac o recunoaștere specifică. Aceasta fusese și problema lui Grillparzer și este azi dilema unui număr impresionant de scriitori și oameni de litere care beneficiază de un sistem de subvenții și de burse extrem de dezvoltat în republica austriacă.

Un alt risc al dezbaterii asupra identității austriece în literatură atunci când se pune accentul pe diferența dintre Austria și lumea germană[12] este acela de a subestima interesul și importanța altor fenomene de transfer cultural. Exagerând importanța tensiunilor dintre lumea germană și cea austriacă[13], se uită că identitatea austriacă este și o construcție franceză sau italiană, în funcție de context. Se pot găsi – în aceste două cazuri, în special, dar și în alte arii culturale, ca de pildă, Rusia, Republica cehă etc. – tradiții ale unui discurs asupra literaturii austriece care se

Tübingen-Bâle, Francke Verlag, 1994, merge până la a vorbi de „esența” austriacă. Asta ca să nu spună „sufletul” austriac...

12. *Cf.* Gabriele Holzer, *Verfreundete Nachbarn. Österreich-deutschland. Ein Verhältnis*, Viena, Kremayr & Scheriau, 1995. Gabriele Holzer citează ca exemplu al anexionismului german o antologie din 1991 cu titlul *Deutschland erzält : Von Rilke bis Handke*.
13. Cum face și Karl-Markus Gauss în eseul „Ritter, Tod und Teufel”, prezentat la Salonul Austriac de la Târgul de Carte de la Frankfurt din 1995.

înscriu într-o abordare diferită de cea a lumii germane. Mai trebuie precizat și faptul că interesul pentru definirea identității austriece în literatură rezonează cu un program ideologic, o adevărată politică culturală austriacă începând din perioada în care Habsburgii își consolidează monarhia prin inventarea unui sentiment de apartenență supranațională, continuat în timpul primei republici, care s-a desprins cu atâta efort de influența puternicului vecin german și s-a consolidat în timpul celei de-a doua republici, care se consideră în mare un *Kulturstaat*, un stat-națiune ce voia să se afirme în primul rând prin politica lui culturală. Astfel, germanistul care reflectează la identitatea austriacă în literatură trebuie să țină seama de toate interferențele politice, ideologice, istorice și de toate formele de interculturalitate care fac din această discuție una extrem de complexă.

O altă abordare a identității austriece în literatură este cea care așază pe primul plan investigarea locului pe care sistemul literar austriac îl ocupă în marele ansamblu central-european de când s-au format literaturile naționale în limbile cehă, maghiară, poloneză etc. Această abordare a literaturii austriece în contextul unui comparatism central-european dă naștere unor reglementări (în sensul stabilirii unei periodizări, a unei tematici etc.) care apropie literatura austriacă de un ansamblu central-european la fel de mult, dacă nu chiar mai mult, decât de un ansamblu german. Pentru a judeca mai bine apartenența literaturii austriece la ansamblul central-european, să luăm în considerare marile opere enciclopedice publicate sau începute în timpul monarhiei habsburgice. Vom găsi monumentala *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte* a lui Nagl-Zeitler-Kastle, care prezintă literatura cehă a teritoriilor actuale ale republicii austriece în contextul unei vertiginoase varietăți de peisaje literare de limbă germană din centrul Europei. S-ar putea spune că ideea lui Nadler referitoare la regionalismul peisajelor

literare austriece va fi o prelungire a acestei abordări „Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte”. Mai recent, unele lucrări remarcabile ale comparatiștilor Zoran Konstantinović sau György Vajda[14] au scos în evidență posibilitatea unei abordări care să situeze literatura austriacă în contextul Mitteleuropei. În mod similar, istoricul Moritz Csáky, vorbind despre pluralitate ca despre trăsătura cea mai specifică a identității istorice a monarhiei habsburgice, deschide perspective importante. Nu este interzis să se ceară, în mod, poate, puțin malițios, să se afle dacă teoriile despre pluralitatea central-europeană ca semn de recunoaștere a identității austriece în literatură nu sunt doar învelișul științific al mitului habsburgic despre care vorbea Claudio Magris. Un alt mod de a formula programul care nu fusese, poate, decât un vis al prințului Eugen : să facem din mozaicul de popoare și limbi un *totum* coerent.

Unele dintre cele mai bune eseuri despre noțiunea de „literatură austriacă” se datorează germaniștilor „Mitteleuropei”. L-aș putea menționa, de pildă, pe Stefan H. Kaszyñski, directorul Institutului de Studii Germanice de pe lângă Universitatea din Poznañ, a cărui contribuție la definirea austricității în literatură este esențială. Kaszyñski analizează formele (fragmentul, aforismul) sau temele (castelul) pe care „literatura austriacă” le-a dezvoltat așa cum nu a mai făcut-o nici o altă literatură[15].

---

14. Zoran Konstantinović, „Figuration mitteleuropäischer Geistigkeit. Versuch einer literarhistorischen Periodisierung”, în *Deutsche Literatur Ostmittel- und Südosteuropas*, ed. Anton Schwob, München, Südostdeutsches Kulturwerk, 1992 ; György M. Vajda, *Wien und die Literaturen in der Donaumonarchie. Zur Kulturgeschichte Mitteleuropas 1740-1918*, Böhlau, 1994.
15. Stefan H. Kaszyński, *Identität, Mythisierung, Poetik. Beiträge zur österreichischen Literatur im 20. Jahrhundert*, Poznań, Tipografia Universității „Adam Mickiewicz”, 1991.

Problema identitară a umbrit, fără îndoială, germanistica austriacă și, peste tot, pe germaniștii care se ocupă de un corpus de literatură cu eticheta „austriacă”, dar, în mod paradoxal, tot ea a dat naștere unor dezbateri teoretice originale și inedite. Reflecția asupra problematicii literare austriece duce *nolens volens* la o contestare permanentă a marilor simplificări operate de germaniști în istoria literaturii. Reflecția asupra austricității în literatură clatină, în îndoiala sa metodică, fundamentul ideologic al germanisticii și al ideii de *Nationalliteratur*, erijată în dogmă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Dar, din momentul în care noțiunea de literatură austriacă se transformă în canon[16], în convenție, în falsă evidență, ea devine sterilă și inutilă. Ceea ce explică faptul că unul din cei mai mari specialiști în domeniu, Wendelin Schmidt-Dengler, se raportează întotdeauna la aceste chestiuni cu un soi de proastă dispoziție[17]. Opunându-se celor care consideră specificitatea austriacă un aspect neînsemnat, germanistul austriac trece în revistă câteva adevăruri fundamentale. Împotrivindu-se celor care, prin redundanță, reduc identitatea austriacă la un stereotip neverificabil, același germanist se îndoiește metodic.

Aș încheia cu două observații : una ar fi construirea unei paralele între cazul Austriei și cel al Elveției, pentru că Elveția germană a produs, la rândul ei, o literatură în care rezidă un foarte puternic sentiment al statutului său diferit în contextul apartenenței

---

16. *Die einen raus – din anderen rein. Kanon und Literatur : Vorüberlegungen zu einer Literaturgeschichte Österreichs*, W. Schmidt-Dengler, J. Sonnleitner, K. Zeyringer (eds.), Berlin, Erich Schmidt, 1994.
17. Wendelin Schmidt-Dengler, *Bruchlinien. Vorlesungen zur österreichischen Literatur 1945 bis 1990*, Salzburg-Viena, Residenz, 1995.

la un ansamblu național elvețian. Dar, în Elveția, germaniștii – cel puțin numele cele mai importante – nu se opresc în mod prioritar asupra literaturii elvețiene. Fie că vorbim de Steigner, de Pestalozzi sau de Peter Szondi : este literatura elvețiană sau marea literatură europeană în general punctul de maxim interes ? Dimpotrivă, în Austria, germaniștii, chiar și cei mai buni, sunt tentați să se consacre doar literaturii austriece, concentrându-se asupra apărării și ilustrării ei.

Ca ultimă remarcă, aș sugera să se încerce o eliberare de tirania cuvântului *identitate*. Aceasta este, poate, în sine o capcană, dacă implică noțiunile de permanență, de soliditate statală de-a lungul secolelor. Este evident că în acest sens nu se poate vorbi de o identitate literară austriacă. Dar, fără îndoială, se poate vorbi de o specificitate a unui sistem literar propriu Austriei.

În românește de
Dana Chetrinescu

Perspective franceze și germane/austriece asupra Sud-Estului european

Din 1991 au ieșit din nou la suprafață atitudini adesea asemănătoare celor din trecut. Austriecii afirmă că observaseră cu mult timp înainte procesul de dislocare a Iugoslaviei și percepeau scrâșnetele popoarelor supuse hegemoniei sârbești. Ei, împreună cu germanii, sunt cei care au susținut recunoașterea rapidă a Sloveniei și Croației, întrucât doar independența recunoscută pe plan internațional permitea ca o intervenție exterioară într-un război considerat până atunci un conflict interior să fie justificată[1]. În ceea ce privește poziția oficială franceză, dimpotrivă, emanciparea „micilor națiuni” era privită ca un regres și ca un abandon al raționalității postnaționale care apărea ca vădită în structura federală a fostei Iugoslavii. Aceasta din urmă a murit, dar tragediile care au însoțit lunga sa agonie dezvăluie în ce măsură Europa Centrală și de Sud-Est ilustrează contradicțiile afirmării naționalităților.

1. Gert Koslowski, „Die NATO und der Krieg in Bosnien-Herzegovina. Deutschland, Frankreich und die USA in internationalen Krisenmanagemenent”, *Kölner Arbeiten zur Internationalen Politik*, vol. 2, Vierow bei Greifwald, SH-Verlag, 1995, recapitulează foarte clar pozițiile principalelor puteri politice străine implicate în războiul iugoslav.

Adolf Fischhof, intelectual evreu liberal, fost erou al Revoluției din 1848, fidel idealului unei „Europe Centrale a popoarelor”, recapitula în 1869, în cartea sa *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes* (*Austria și garanțiile existenței sale*), anumite principii care mi se par de o actualitate mai mare ca oricând. El sublinia că în Austro-Ungaria harta naționalităților era construită în chip de marchetărie, fiecare piesă îmbinându-se cu altele, rezultând astfel o uniune de minorități care nu putea fi menținută decât sub forma unei confederații. Acest stat al naționalităților (prin opoziție cu noțiunea de stat național) nu putea să se organizeze decât ca o „asociație de popoare” (*Völker-Verein*). Fischhof arăta că liberalii apărau foarte prost cauza germană atunci când se comportau ca niște centralizatori și partizani ai hegemoniei germane asupra slavilor[2]: căci, în acest caz, numeroase minorități germane din teritoriile din estul monarhiei s-ar fi aflat într-o situație dificilă în momentul în care slavii, ajutați de Rusia, ar fi devenit la rândul lor hegemonici și centralizatori...

Ambivalența moștenirii monarhiei habsburgice pentru reflecția actuală asupra zonelor de conflict din Europa Centrală se exprimă într-o manieră frapantă în opoziția a două personaje cu adevărat antitetice: Richard N. Coudenhove-Kalergi și Ludwig Gumplowicz. Primul apăra o viziune paneuropeană, susținută prin încrederea de extracție liberală în progresul cultural, științific și tehnic – al cărui patru mari dușmani ar

---

2. Karel Kramarsch, membru al Reichsrat-ului și al Dietei Boemiei, expusese un punct de vedere analog în *La Revue de Paris* din 1 februarie 1899, sub titlul „Viitorul Austriei”, pp. 577-600. Pentru ca Austria, plasată excelent în centrul Europei, să rămână un „mare stat” și „punctul stabil al echilibrului european” (p. 597), trebuia stopat pangermanismul. „Nu națiunilor privilegiate, Austria pentru toate popoarele sale.” (p. 600)

fi naționalitățile șovine, comuniștii, militariștii și cartelurile industriale protecționiste –, și se inspira fără îndoială din marea idee vehiculată de monarhia austro-ungară, care nu se putea dezvolta, ca un fel de mit rațional, decât după prăbușirea statului plurinațional habsburgic. Ludwig Gumplowicz, dimpotrivă, ne prezintă lumea habsburgică într-o lumină foarte sumbră. Toată istoria umanității se reduce la un *Rassenkampf*, la o luptă a raselor, la un război între grupurile sociale. Gumplowicz analizează celălalt potențial al lumii habsburgice : cel al unei Europe Centrale transformate în spațiu închis, în care se înfruntă șovinismele naționale, antagonismele etnice și sociale, și în cele din urmă rasismele de orice fel, ca și antisemitismul. El arată cum „micile diferențe" se pot transforma în antagonisme ucigașe.

Când Paul Gande scrie că Tito a fost „ultimul Habsburg"[3], doar în acest context îl pot înțelege. Construcția federală a Iugoslaviei socialiste care se baza pe distincția între cetățenie și naționalitate semăna foarte bine cu cea a Cisleithaniei din epoca liberală (și anume, de după 1867). Cu toate defectele sale, ea avea avantajul de a nu obliga la rezolvarea problemei insolubile a trasării frontierelor naționale într-o regiune caracterizată prin amestecul naționalităților, unde o națiune majoritară într-un canton putea fi minoritară în altul.

De la începutul anului 1992, demersurile comunității internaționale au evoluat de la simplu la tot mai complicat. Recunoașterea Sloveniei nu era un pas care să comporte un mare risc, deoarece granițele acestei țări apăreau în mod clar ca legitime. Recunoașterea Croației era deja o problemă ceva mai delicată, întrucât frontierele acestei țări se dovedeau deîndată

---

3. Paul Gande, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Paris, Fayard, 1992, p. 89 *sq*.

contestabile în două sau trei puncte foarte sensibile – de altfel, au și fost contestate și rectificate prin lovituri de tun –, iar problema minorității sârbe în Croația se punea în aceeași măsură precum cea a minorității croate în afara frontierelor noului stat național. Recunoașterea Bosniei-Herțegovina însemna, în mod evident, stoparea partajului și reunificării părților „iredentiste” croată și sârbă, însă de data aceasta formula ar fi constat în reconstituirea unei Iugoslavii la scară redusă.

A afirma toate acestea nu implică nici o judecată asupra părților care se confruntă, asupra agresorilor și victimelor, și nici un pronostic al evoluției situației din Bosnia-Herțegovina. A afirma toate acestea nu înseamnă decât a reaminti că bilanțul câștigurilor și pierderilor este un exercițiu extrem de dificil și că logica războiului relansat în 1991 este un angrenaj din care va fi greu de ieșit pe viitor. Și chiar atunci când va veni momentul dorit al reglementării echilibrate și durabile a conflictelor, tot va trebui să se procedeze la reconstruirea a ceea ce a fost distrus: și nu doar *în* fiecare dintre țările încercate de război, ci și *între* aceste țări. Europa Centrală și de Sud-Est are nevoie de o structură de cooperare și integrare regională, de sentimentul unei identități regionale transfrontaliere fără de care fiecare dintre noile state naționale ar fi lipsite, pe termen lung, de orice perspectivă și fără de care o lărgire, de asemenea pe termen lung, a Uniunii Europene dincolo de Slovenia ar fi de prevăzut numai la calendele grecești.

Istoria Sud-Estului european începând din 1848 mi se pare a fi structurată de două exigențe contradictorii: pe de o parte, naționalitățile, cum se spunea în Belle Époque, sau naționalismele, cum spun spiritele critice, sau micile națiuni, cum preferă să spună apărătorii acestor identități culturale în căutarea identității naționale, au reușit în cele din urmă să câștige

partida. Împotriva imperiilor, împotriva statelor federale edificate de câștigătorii primului război mondial, apoi de regimul lui Tito. Pe de altă parte, nevoia de a crea legături supranaționale în această parte a continentului s-a făcut mereu simțită: logica economică și încercarea de a preveni conflictele au militat mereu în favoarea unei structuri federative care să unească „micile națiuni". De la prăbușirea fostului bloc al țărilor dominate de imperialismul sovietic, de la reunificarea germană, de la dislocarea Iugoslaviei lui Tito și războiul pe care l-a antrenat această dislocare, marea problemă este evident cea a integrării europene. Integrare care nu se poate realiza, dacă trebuie și se poate într-adevăr realiza, decât prin lărgirea Uniunii Europene, pentru că aceasta este singurul model de integrare supranațională care pe continentul nostru are șanse de a rezista și după secolul XX. Însă, pentru ca lărgirea să poată depăși la un moment dat Slovenia, este nevoie de o refacere prealabilă a coeziunii regionale a Sud-Estului european.

Renunțarea pentru prea multă vreme la proiectul lărgirii Uniunii Europene spre Sud-Est ar însemna să ne expunem riscului de a reconstitui acel tip de limes cultural și geopolitic care lasă „în interior" anumite națiuni, iar pe altele „în exterior". Din acest clivaj a rezultat primul război mondial. Evenimentele care au pustiit și însângerat Sud-Estul european în anii '90 n-au pus oare din nou într-o lumină crudă această linie despărțitoare care a făcut atât de mult rău Europei, de atâta vreme?

Una dintre problemele pe care Uniunea Europeană va trebui să le depășească ține, cred, de divergența persistentă între reprezentările pe care francezii, pe de o parte, și germanii și austriecii, pe de alta, le au despre această parte sud-estică a continentului nostru.

Voi începe printr-o reconsiderare a moștenirii istorice austriece, a cărei strălucire rămâne puternică și astăzi.

„Mitul habsburgic”, pe care germanistul triestin Claudio Magris l-a analizat magistral, a fost la început o minciună politică : pentru a evita să se vorbească de naționalități, puterea habsburgică trebuia să exalte legitimitatea „supranațională” a împăratului, să acrediteze ideea unei solidarități geopolitice (împotriva Rusiei și Imperiului Otoman) în serviciul echilibrelor europene, ca și ideea unei identități culturale comune (Europa catolică contrareformată). Naționalitățile erau un subiect tabú. În 1862, ministrul afacerilor externe Rechberg îi amintește ambasadorului monarhiei la Paris (prințul Richard Clément Metternich, fiul marelui Metternich), în acea franceză pe care o practica diplomația vechii Austrii : „Există o problemă pe care nu trebuie nicicând să o pierdem din vedere și cu privire la care discursul nostru trebuie să fie mereu pozitiv. Este vorba de imposibilitatea absolută pentru noi de a ne asocia unei politici care s-ar funda pe principiul naționalităților. Putem mereu să ne arătăm binevoitori dacă e vorba de formarea unor combinații bazate pe calcule pur politice. Putem chiar, la rigoare, să suportăm ascendentul momentan al unei puteri sau al alteia și să acceptăm remanierile teritoriale care ar fi consecința acestora. Dar nu vom putea nicicând să consimțim la remanieri făcute în numele principiului naționalităților, căci în felul acesta am subscrie propriei noastre condamnări la moarte”[4].

---

4. Acest text este extras din volumul cuprinzând arhivele diplomatice austro-ungare : *Die völkerrechtliche Praxis und Donaumonarchie von 1859 bis 1918. Eine Auswahl von Dokumenten*, editat de Stephan Verosta și Ignaz Seidl-Hohenveldern, Viena, Editura Academiei Austriece de Științe, 1996, p. 9.

Memoria habsburgică a popoarelor Europei Centrale slave, ungar și român se cramponează de câteva proiecte neterminate și fără viitor: Europa mișcărilor democratice de la 1848, ideea mai degrabă confuză a unei supranaționalități apărată de mișcarea socialistă (impulsionată de câțiva intelectuali vizionari precum Otto Bauer sau Karl Renner[5]), universalismul spontan al evreilor monarhiei danubiene, singurul popor fără naționalitate al Austro-Ungariei, un „Staatsvolk prin excelență", creuzetul cultural reprezentat de Viena în culmea gloriei sale de capitală de imperiu, dar și de provinciile în care echilibrul naționalităților părea miraculos (Galiția, Bucovina)[6].

Din 1919, mica Republică Austria a fost bântuită de geniul rău al *Anchluss*-ului, în vreme ce proiectele de federalizare danubiană eșuau din pricina slăbiciunii Austriei, a lipsei de încredere a puterilor care impuseseră Tratatul de la Saint-Germain-en-Laye în fața oricărei tentative ce ar fi semănat cât de cât cu „Mitteleuropa" conform intereselor germane, cât și din cauza respingerii de către statele succesoare ale monarhiei habsburgice, la începutul anilor '20, a ideii pe care o evoca restaurarea fostului spațiu danubian. Franța susținea ideea unei „Mici Antante", dar aceasta nu avea nici cea mai mică șansă de reușită economică și comercială dacă Germania era ținută la distanță[7].

---

5. Stéphane Pierré-Caps, „Karl Renner, de l'État des nationalités a l'État mondial", în *Revue de l'Allemagne*, tomul 28, nr. 2, 1996, „L'Autriche dans l'Europe", pp. 187-200.
6. *Cf.* numărului 1 din 1994 al *Revue Germanique Internationale*, „Europe centrale. Mitteleuropa" (PUF).
7. *Cf.* Drahomir Jancik și Herbert Matis, „Eine neue Witschaftsordnung für Mitteleuropa… Mitteluropäische Wirtschaftskonzepzoinen in der Zwischnkriegszeit", în *Österreich und die Tschechoslowakei 1918-1938. Die wirtschaftliche Neuordnung in zentraleuropa in der Zwischenkriegszeit*, Viena, Böhlau, 1996.

După 1945, Europa Centrală/Mitteleuropa de două ori martirizată, mai întâi prin nazism, apoi prin stalinism, nu mai apărea ca amintirea unei vârste de aur irevocabil pierdute, evocată rând pe rând de C. Mi³osz, M. Kundera sau Konrád G. După 1955, a doua republică austriacă și-a folosit cu abilitate statutul de țară neutră pentru a crea noi legături cu țările zonei, Cehoslovacia, Ungaria și Iugoslavia.

În 1978, la îndemnul cancelarului Kreisky, s-a creat chiar și un Centru Franco-Austriac pentru apropiere economică în Europa, structură de cooperare între o țară fondatoare a Comunității Europene, o țară neutră membră a zonei de liber-schimb și țările Europei Centrale. Austria promitea să joace aici rolul țării--intermediar între cele două Europe[8]. De la reunificarea germană și emanciparea republicilor din Europa Centrală, rolul acestui Centru Franco-Austriac este în curs de redefinire. Care este interesul acestei structuri de cooperare Est-Vest după dispariția Cortinei de Fier? Cum se poate evita ca ea să fie redusă la rolul muștei la arat în politica de lărgire a Uniunii Europene?

Din februarie 2000 și după înghețarea relațiilor bilaterale franco-austriece, care a „sancționat” alianța stabilită între dreapta clasică a cancelarului Schüssel și dreapta extremă a lui Jörg Haider, aceste probleme au devenit pur academice… Dar ele se vor pune din nou de îndată ce această perioadă periculoasă a vieții politice austriece va fi depășită.

Politica internațională a monarhiei nu avea nici o șansă de a ieși din umbra proiectată de Germania

---

8. Peter Jankowisch, „L'Autriche, l'Union Européenne et la question de l'Europe centrale”, în *Revue de l'Allemagne*, tomul 28, nr. 2 din 1996, „L'Autriche dans l'Europe”, pp. 149-155.

wilhelmiană[9]. Și aceasta întrucât Germania era singura putere care ar fi avut interesul de a prezerva și întări integritatea teritorială a Austro-Ungariei. Tentativele de reapropiere de Rusia erau condamnate la eșec din pricina concurenței ancestrale dintre cele două imperii în spațiul balcanic. Nici Franța, nici Anglia nu ajunseseră în cele două decenii care au precedat primul război mondial să definească o politică austriacă în stare să conducă la disocierea celor două imperii centrale și să ia în seamă rolul monarhiei habsburgice în menținerea echilibrelor geopolitice europene. Condamnată la „fidelitatea Nibelungilor" față de Germania (expresia a fost lansată de cancelarul von Bülow în 1909), Austria trebuia să sufere și presiunile germane în materie de politică internă. Germanii din Austria și guvernul Reich-ului au combătut, de pildă, tendința spre „trialism" care ar fi conferit slavilor din Cisleithania un loc mai important în instituțiile și politica austriece. Înrolată în serviciul unei politici de hegemonie germană și ungară în spațiul danubian, care era în contradicție flagrantă cu „mitul habsburgic", monarhia mergea la pieire sigură.

Modelul german al Mitteleuropei, propus de Friedrich Naumann, era cel al „cuceririi pașnice" economice și culturale, care prelungea în timp de pace o strategie imperialistă. Ideea habsburgică asupra Europei Centrale nu era una imperialistă, în rădăcinile sale istorice, ci una fondată pe ideile de echilibru și de coeziune istorică „defensivă" (împotriva Rusiei, împotriva otomanilor, împotriva Franței...). Totuși, anexarea Bosniei-Herțegovina transforma Austro-Ungaria într-o putere deschis imperialistă și perturbatoare a precarelor echilibre geopolitice. Prin această

9. Isabel F. Pantenburg, *Im Schatten des Zweibundes. Probleme österreichisch-ungarischer Bündnispolitik 1897-1908*, Viena, Böhlau, 1996.

inițiativă, monarhia habsburgică încălca granițele unei zone din punct de vedere istoric exterioare limes-ului său și prejudicia „mitul” în ceea ce privește proiectul său așa-zis stabilizator și federativ al Europei Centrale.

Unul dintre faptele cele mai frapante ale războiului, care a făcut ravagii și în cele din urmă a distrus începând din 1991 ceea ce mai rămăsese din Iugoslavia, mi se pare că a fost revenirea vechilor reflexe ale puterilor occidentale și refacerea alianțelor și conflictelor în care întoarcerea vechiului (pozițiile de la 1914) inhiba analiza rațională a forțelor combatante, a responsabilităților și a consecințelor ineluctabile ale războiului.

Față de Franța, care apărea ca o nostalgică a federalismului iugoslav construit de Tito și care rămânea fidelă cauzei sârbe, fără a rata nici o ocazie pentru a reaminti glorioasele sacrificii acceptate de sârbi alături de puterile aliate în cele două războaie din secolul XX și fără a înceta să înfiereze abuzurile și crimele împotriva umanității comise de ustașii croați, Germania și Austria se afirmau ca protectoare ale slovenilor și croaților. Afinitățile dintre austrieci, pe de o parte, și sloveni și croați, pe de altă parte, nu încetaseră să se întărească începând din anii ’70, în sânul „regiunii” Alpi-Adria.

Cu puțin timp înaintea Compromisului austro-ungar din 1867, Slovenia (împărțită între Stiria și Carniola), insulele litoralului adriatic și Dalmația erau integrate în partea austriacă a monarhiei ; în schimb, Croația, Rijeka-Fiume și o parte din Bosnia-Herțegovina făceau parte din Ungaria. După ocuparea Bosniei-Herțegovina în 1878 și anexarea ei în 1908, acest teritoriu a fost administrat ca un „condominium” austro-ungar. Savantele studii ale lui Horst Haselsteiner[10] asupra chestiunii sud-slave în

10. Horst Haselsteiner, *Bosnien-Herzegovina. Orientkrise und Südslawische Frage*, Viena, Böhlau, 1996.

monarhia habsburgică arată în mod clar că fatala îmbinare dintre „problema Orientului”, criza balcanică, pe de o parte, și problemele interioare ale Austro-Ungariei erau un grav impediment pentru găsirea unei soluții durabile. Faptul că Croația a fost integrată părții ungare a imperiului nu îmbunătățea cu nimic situația, deoarece centralismul maghiar era mult mai puțin dispus decât administrația austriacă să dea o cât de mică autonomie naționalităților.

La Congresul de la Berlin din 1878, puterile mandataseră Austro-Ungaria să ocupe și să administreze Bosnia-Herțegovina, care rămânea formal o provincie a Imperiului Otoman : austriecii doreau să stăvilească unificarea sârbilor în regatul Serbiei, să întărească catolicismul în Bosnia-Herțegovina împotriva ortodoxiei și islamismului și să stârnească „croatismul” împotriva „serbismului”. De fapt, această ocupație-administrație a Bosniei-Herțegovina s-a transformat foarte repede într-o anexare latentă. Anexarea din 1908 nu a făcut decât să confirme politica dusă din 1878. Viile reacții ale acestei anexări anunță criza din 1914. Oponentul social-democrat Karl Renner vorbește de „cretinismul juridic” al lui Aerenthal, ministrul afacerilor externe, iar puterile semnatare ale Tratatului de la Berlin din 1878, cu excepția Germaniei, care îi asigură Vienei susținerea în caz de conflict, dezaprobă anexarea Bosniei-Herțegovina. Țarul Nikolai al II-lea îi scrie în ianuarie 1909 lui Franz Josef I că orice agresiune austriacă în Balcani va duce la un război generalizat[11] . Atacul austro-ungar din 1914 împotriva Serbiei transformase Austro-Ungaria într-un auxiliar al obiectivelor pangermaniste (având drept priorități germanizarea Sloveniei și accesul la mare prin Triest

11. „Die völkerrechtliche Praxis und Donaumonarchie von 1859 bis 1918”, *op.cit.*, p. 314 *sq*.

și litoralul adriatic, dar și croatizarea Sudului slav și integrarea sa în ansamblul austro-ungar).

Un studiu asupra Bosniei-Herțegovina sub administrația austro-ungară între 1878 și 1918[12] ajunge la concluzia că acest „condominium" austro-ungar nu a fost cu adevărat integrat monarhiei. Reforma agrară care ar fi permis modernizarea teritoriului nu a fost înfăptuită ; sistemul școlar rămânea mult mai puțin dezvoltat decât în restul monarhiei, ceea ce întârzia formarea elitelor și a burgheziei mici și mijlocii care, în toată Austro-Ungaria, era cea mai importantă garantă a coeziunii socioculturale. Acutizarea naționalismelor croat și sârb în Bosnia-Herțegovina, conștientizarea identității de către grupul bosniac de tradiție musulmană arată că, deja cu mult înainte de 1914, tensiunile, din păcate mereu prezente, erau înstăpânite. Naționaliștii sârbi de la finele veacului al XIX-lea considerau Bosnia-Herțegovina o parte integrantă a leagănului istoric al Serbiei. Ca reacție la aceste reprezentări ale „Marii Serbii", naționaliștii croați visau la o „Mare Croație" catolică. Doar o mică elită liberală, flagrant minoritară, începea să dea glas unor proiecte de „iugoslavism".

Lucrarea monumentală a lui Arnold Suppan[13] asupra relațiilor dintre Austria și Iugoslavia între 1918 și 1938 înfățișează o frescă mai degrabă sumbră a vecinătății dintre aceste două state succesoare ale monarhiei danubiene. Frontierele austro-iugoslave contestate, minoritățile de o parte și de alta (40.000 de sloveni și 45.000 de croați trăiesc în Austria, 506.000 de

---

12. Srecko M. Dzaja, *Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878-1918)*, München, R. Oldenbourg, 1994.
13. Arnold Suppan, *Jugoslawien und Österreich, 1918-1938*, Viena, Verlag für Geschichte und Politik, München, Oldenbourg, 1996.

germani în Iugoslavia), sistemele economice puţin înfloritoare, evoluţia autoritară a celor două state de la începutul anilor ’30, creşterea ascendentului mişcărilor de tip fascist şi naţional-socialist: toţi aceşti factori făceau să sângereze rănile primului război mondial (antagonismul germano-sârb şi ranchiunele dintre germani şi sloveni în zonele contestate din Carintia, Stiria şi fosta Carniolă). În timp ce statul iugoslav apăra tratatele din 1919, Austria se număra printre ţările care aspirau la o revizuire. Austriecii considerau că aliaţii de la 1914-1918 făcuseră din Iugoslavia o „Austro-Ungarie în miniatură”, chiar mai instabilă decât vechiul sistem habsburgic, condamnată ca în foarte scurt timp să scuture jugul hegemoniei sârbeşti. În ceea ce îi privea, conducătorii Iugoslaviei considerau inevitabil *Anschluss*-ul Austriei la Reich-ul german.

Marile umbre proiectate de fascismul italian, pe de o parte, şi de nazismul german, pe de alta, adăugau câteva tuşe sinistre acestui tablou negru. Între Budapesta şi Belgrad relaţiile nefiind de fapt mai bune decât cele dintre Belgrad şi Viena, s-ar putea spune că ideea solidarităţii între statele Europei Centrale, în această regiune de sud-est, era foarte departe de realitate.

Să i se permită germanistului care sunt să vă propună o digresiune privitoare la Peter Handke.

Cele două mici cărţi ale romancierului şi dramaturgului austriac Peter Handke consacrate războiului din Iugoslavia, *O călătorie hibernală spre Dunăre, Sava, Morava şi Drina sau Dreptate pentru Serbia* (Frankfurt pe Main, 1996) şi *Supliment estival la călătoria estivală* (Frankfurt pe Main, 1996), au declanşat scandaluri. Paul Garde îmi spunea că a rămas stupefiat de sărăcia informaţiilor vehiculate de Handke, de cvasi-absenţa realităţii în aceste două scrieri în formă de

jurnal de călătorie. Această pledoarie prosârbă ar mai fi găsit poate câțiva partizani în 1991 sau 1992, când mulți încă ezitau să își exprime poziția. Dar în 1996 Peter Handke a fost unanim criticat.

De fapt însă, cititorii care urmăreau de câțiva ani producția acestui scriitor nu au fost decât în parte surprinși. Deja în volumul *Adio visătorului din țara a noua. O realitate dispărută: amintiri din Slovenia* (Frankfurt, 1991), Peter Handke își exprima dezacordul cu statul național sloven și dădea glas nostalgiei pentru structura federativă iugoslavă[14]. În 1991, Alain Finkielkraut ataca deja „rațiunea" lui Handke, bazată pe „impresii subiective și nostalgie estetică", iar mediile informaționale germane și austriece își exprimau indignarea. Sinceritatea și intensitatea legăturilor personale ale scriitorului austriac cu Slovenia erau totuși incontestabile: născut într-o familie de ascendență parțial slovenă, Handke făcuse din această țară și din locuitorii ei figurile centrale ale romanului său *Reînceputul*. În postfața la romanul *Elevul Tjaz* de Florjan Lipus, al cărui co-traducător în germană era, Peter Handke scria: „Aroganța germană, care, timp de secole, și-a constrâns și înăbușit vecinii sloveni, i-a transformat pe aceștia din urmă în niște creaturi ciudate cărora doar «forța biciului german» le-ar mai putea deștepta spiritul de libertate, spune Florjan Lipus"[15]. Este o formulare destul de bizară, trebuie să recunoaștem, în care denunțarea „aroganței germane" merge mână în mână cu o caricaturizare a slovenilor, văzuți ca niște „creaturi ciudate" căzute în toropeală.

---

14. Am comentat cartea lui Peter Handke publicată în 1991 în articolul „Les nouvelles (in)certitudes allemandes à propos de l'Europe centrale", în *L'Allemagne aujourd'hui*, nr. 120, aprilie-iunie 1992, pp. 59-73.
15. Peter Handke, postfață la Florjan Lipus, *L'Eleve Tjaz*, Gallimard, 1987, p. 179.

Din 1991 până în 1996, Peter Handke își afirmă imperturbabil disidența ca austriac trăind când în exil în străinătate, când într-un fel de exil interior. Un exil dorit, care își găsește sensul în refuzul vehement al Austriei și Germaniei, cu siguranță la fel de vehement precum cel exprimat de Thomas Bernhard. De fapt, nu despre fondul problemelor fostei Iugoslavii ne vorbește Peter Handke, ci despre pozițiile – potrivit lui, odioase și inacceptabile – ale conducătorilor și jurnaliștilor occidentali (mai cu seamă austrieci, germani și francezi) față de acest război. S-ar putea spune că logica sa instinctivă ar fi cea a unui iugoslavism *à la française*, gen 1920, mai intransigent chiar decât cel al fostului președinte Mitterrand, de atâtea ori comentat și criticat. Și s-ar mai putea vorbi de o respingere viscerală a ancestralei preferințe germane și austriece pentru sloveni și croați în detrimentul sârbilor.

Am ajuns la un alt aspect al expunerii mele : reprezentarea francezilor despre Sud-Estul european de la începutul secolului XX.

Istoria Franței este, evident, mult mai puțin legată de destinul Sud-Estului european decât cea a Austriei. Am putea cel mult aminti episodul provinciilor ilirice, aspect regional al istoriei Imperiului Napoleonian, dar a cărui amintire rămâne vie în Croația, Dalmația și Slovenia, întrucât această configurație geopolitică a apărut ca un embrion al unității dintre slavii de sud pe care discipolii lui Herder l-au creat printr-un proces de inducție din filologie și istoria culturală. La începutul secolului al XIX-lea, mișcarea iliristă (fondată în 1928 la Universitatea din Graz de Ljudevit Gaj și Dimitrija Demeter) va fi un fel de panslavism în miniatură. Este adevărat că ideea de a-i reuni pe slavii de sud și căutarea unei unificări lingvistice nu-i includeau pe toți sârbii, ci doar pe cei din Voivodina.

În realitate, mişcarea illiristă reprezenta mai degrabă un „iugoslavism croat”.

Aceasta este, de fapt, dramatica neînţelegere europeană în general şi franco-austriacă în particular în privinţa ideii iugoslave: există, de la sfârşitul secolului al XIX-lea, un iugoslavism sloven, un iugoslavism croat şi un iugoslavism sârbesc. Primele două sunt, în ansamblu, apropiate de austroslavismul care admitea posibilitatea unei emancipări a slavilor de sud în cadrul monarhiei habsburgice. În ceea ce îi priveşte, sârbii nu vor admite niciodată această orientare austroslavă, care nu ar putea decât să ratifice împărţirea teritoriului lor. Văzut dinspre Ljubljana şi Zagreb, iugoslavismul sârbesc apărea ca un imperialism regional şi ca un instrument al expansionismului rusesc în Balcani. Văzut dinspre Franţa, iugoslavismul sârbesc putea să pară simpatic din acelaşi motiv: el punea în mod radical sub semnul întrebării aşa-zisa coeziune a monarhiei austro-ungare, care în ochii francezilor era într-adevăr închisoarea popoarelor. Pe de altă parte, în jocul alianţelor care pregătesc primul război mondial, sârbii sunt aliaţii Franţei împotriva Puterilor Centrale.

„Prosârbismul” francez data mai de demult. Îi găsim urma, de pildă, în acel uimitor articol al lui Victor Hugo, „Pentru Serbia”, din august 1867 (publicat în *Le Rappel*), care critică aspru atitudinea de neutralitate adoptată de Franţa în privinţa conflictului dintre sârbi şi otomani:

„Se resimte nevoia să atragem atenţia guvernelor europene asupra unui fapt atât de minor, se pare, încât guvernele nu pot să îl observe. Faptul e acesta: un popor este asasinat. Unde? În Europa. Acest fapt are martori? Un singur martor: lumea întreagă. Guvernele îl văd? Nu. (...)

Când va lua sfârşit martiriul acestei eroice naţiuni? (...)

Ceea ce se întâmplă în Serbia demonstrează necesitatea Statelor Unite ale Europei. (…) Republica Europa, federaţia continentală – în afară de aceasta nu există o altă realitate politică. (...) În felul său, şi tocmai pentru că este oribilă, sălbăticia depune mărturie pentru civilizaţie. Progresul este semnat Ahmet-Paşa. Ceea ce atrocităţile din Serbia pun dincolo de orice îndoială este că Europa are nevoie de o naţiune europeană, un singur guvern, un imens arbitraj fratern, democraţia în pace cu ea însăşi, toate naţiunile surori, având drept oraş şi capitală Parisul, altfel spus libertatea având drept capitală lumina. Într-un cuvânt, Statele Unite ale Europei. (…)

Viitorul este un zeu tras de tigri”[16].

Entuziasmul prosârb al francezilor, de la preliminariile războiului până la tratatele din 1919-1920, este deci puternic impregnat de ostilitatea împotriva politicii naţionalităţilor promovate de Austro-Ungaria. Sadowa făcuse ca Austria să pătrundă în aria de preocupări a opiniei publice şi a diplomaţiei franceze[17]. După Sedan, obsesia diplomaţiei franceze va fi cea a slăbirii constante a Triplei Alianţe : încercarea de a scoate Italia din cadrul acesteia, de a disocia alianţa austro-germană (observăm, de pildă, că ambasadorul Franţei la Viena ridică această problemă în mod oficial în 1910[18]). Dar suntem încă departe de o

---

16. Victor Hugo, „Pour la Serbie”, în *Œuvres complètes. Politique*, Paris, Robert Laffont, col. Bouquins, 1985, pp. 949-951 (prima publicare în volum : Victor Hugo, *Actes et Paroles IV. Depuis l'exil, 1876-1885*, Paris, Hetzel et Quantin, 1889).
17. Jacques Droz, „Les historiens français face à la Double Monarchie”, în *Relations franco-autrichiennes, 1870-1970* ; lucrările colocviului de la Rouen, 29 februarie/2 martie 1984, *Austriaca. Spécial Colloque*, iunie 1986, pp. 63 *sq.*
18. *Cf.* Pierre Renouvin, *Histoire des relations internationales*, tomul 6. *XIXe siècle*, vol. 2, *De 1871 à 1914*,

mişcare de simpatie a universitarilor francezi pentru Austro-Ungaria : primii beneficiari în Franţa ai „efectului Sadowa-Sedan” sunt studenţii slavi. Între 1866 şi alianţa franco-rusă din 1891, completată de pactul militar din 1894, „se pun bazele pe plan politic ale condiţiilor unei dezvoltări a studiilor ruseşti”, scrie Michel Espagne[19] . Louis Léger (1843-1923), autor al unei *Istorii a Austro-Ungariei de la origini* (1879), şi Ernest Denis[20] (*Boemia de la Muntele Alb*, 1903) fac

---

p. 170 (Renouvin menţionează puţin mai departe, la p. 360, că Raymond Poincaré calificase drept „reverie confuză” ideea de a disocia alianţa austro-germană).

19. Michel Espagne, *Le paradigme de l'étranger. Les chaires de littérature étrangère au XIXe siècle*, Paris, 1993, p. 331.

20. Ernest Denis (1849-1921), normalian din promoţia 1867, absolvent de istorie, autor al unei teze despre husiţi, se înrolase în timpul războiului din 1870, petrecând apoi trei ani în Boemia. Germanofobia sa incita la aşteptarea salvării europene prin renaşterea popoarelor slave.

Bibliografie :

Huss et la guerre des Hussites, teză de doctorat, Paris, Ernest Leroux, 1878, a doua ediţie 1930 ;

De Antonio Marini et de Bohemiae ratione politica eo oratore, thesim proponebat Facultati litterarum Parisiensi Ernest Denis, Ecolismae, *apud* L. Lugeol, 1878 ;

(traducere de Aleksander Nicolaievici Pypin, *Histoire des littératures slaves*, Paris, 1881 ;

Les Origines de l'Unité des Frères Bohèmes, Angers, imprimeria A. Burdin, 1885 ;

Geroges Podiébrad. La Bohème pendant la seconde moitié du XV^e siècle, Paris, Ernest Leroux, 1887 ;

L'Allemagne, 1789-1810 (Fin de l'ancienne Allemagne), Paris, 1896 ;

L'Allemagne 1810-1852 (La Confédération germanique), Paris, L.-H. May, 1898 ;

Fin de l'indépendance bohème, Paris, A. Colin, 1890, a doua ediţie 1930 *(I. Le triomphe de l'Église. Le centralisme ; II. La renaissance tchèque. Vers le fédéralisme) ;*

Fondation de l'Empire allemand, 1852-1871, Paris, A. Colin, 1906 ;

dovada unei slavofilii militante. Această școală critică cu asprime despotismul habsburgilor și prezintă pătrunderea germanismului învingător spre estul Europei ca pe o calamitate. Acești germaniști deveniți slavizanți preiau ștafeta unei tradiții de simpatie față de

---

Qui a voulu la guerre ? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques, Paris, A. Colin, 1915 ;
L'Effort russe, Paris, „Foi et vérité", 1916 ;
La Question de l'Autriche. Les Slovaques, Paris, Delagrave, 1917 ;
La Guerre documentée. La guerre européenne, împreună cu locotenent-colonelul Marchand, Paris, Librairie Schwarz, f.d., 5 vol. *in fol.* ;
L'Allemagne et la paix, Paris, Delagrave, 1918 ;
La Question juive sur le territoire de la Pologne historique, Paris, Impr. Națională, 1919 ;
Le Président Masaryk. Les idées politiques du Président Masaryk, împreună cu Étienne Fournol, Paris, Impr. Kauffmann (extras din *Revue bleue*, 21-28 iunie 1919 și 13 martie 1920).
A. Belevsky și B. Voronoff, *Les Organisations publiques russes et leur rôle pendant la guerre*, Hachette, 1917 ;
Henri Hantich, *Prague. Histoire, arts, économie*, Paris, P. Lamm ;
J.E. Pichon (Jules Chopin), *L'Autriche-Hongrie, „brillant second"*, Paris, Brossard, 1917 ;
Albert Pingaud, *L'Italie depuis 1870*, Paris, Delagrave, 1918 ;
Vouk Primorac, *Trieste et l'Istrie*, Paris, Ed. Iugoslaviei, 1918 ;
Dr. Louis-L. Thomson, *La Retraite de la Serbie oct-déc. 1915*, Hachette, 1916 ;
Cte. Louis Voinovich, *La Monarchie française dans l'Adriatique. Histoire des relations de la France avec la République de Raguse (1667-1789)*, Paris-Barcelona, Bloud et Gay, 1917.

Reviste coordonate :
Le Monde slave ;
La Nation tchèque.

cehi și polonezi. Louis Eisenmann (1843-1923), care își publică în 1904 teza despre *Compromisul austro--ungar din 1867*, nu vede nici un alt viitor pentru Europa Centrală habsburgică decât prin autonomia naționalităților. În 1916 el va susține la Sorbona o conferință intitulată „Suveranitatea slavă"[21].

Cartea lui Bertrand Auerbach (profesor de istorie la Universitatea din Nancy), publicată în 1898 și reeditată în 1917, *Rasele și naționalitățile în Austro--Ungaria*[22], redă excelent această neînțelegere a francezilor față de monarhia habsburgică[23] : „Austro-Ungaria

---

21. *Cf.* Antoine Mares, „La vision française de l'Europe centrale du XIXe au XXe siècle", în *Cahiers du Centre de Recherche Historiques*, aprilie 1991, nr. 7 (pp. 55-70), p. 63 *sq.* ; Jacques Le Rider, „La contribution française à la définition d'une identité culturelle autrichienne", în Michel Espagne și Michael Werner (eds.), *Les études germaniques en France (1900-1970)*, Paris, CNRS, 1994, pp. 397-432 ; Jacques Le Rider, „L'Autriche et l'Europe centrale vue par les normaliens germanistes", în *L'École Normale Supérieure et l'Allemagne*, texte îngrijite de Michel Espagne, Editura Universității din Leipzig, Deutsch-Französische Bibliothek, vol. 6, 1995, pp. 141-155 ; Antoine Mares, „Louis Leger et Ernest Denis. Profil de deux bohemisant français au XIXe siècle", în *La France et l'Europe centrale. Les relations entre la France et l'Europe centrale en 1867-1914. Impacts et images réciproques*, ed. de Bohumila Ferencuhova, Bratislava, Academic Electronic Press, 1995, pp. 63-82.
22. Paris, Félix Alcan, 1917.
23. *Cf.* Bernard Michel, „Emile Laveleye et les nationalités d'Autriche-Hongrie. 1867-1870", în „La France et réciproques", *op.cit.*, p. 22-28. Acest studiu consacrat unuia dintre specialiștii în Austro-Ungaria în *Revue des deux mondes* ajunge la o concluzie analoagă. „Toată teza lui Laveleye constă în faptul că Austria a fost un obstacol în calea progresului" (p. 27). *Cf.* Bohumila Ferencuhova, „La question des nationalités en Autriche-Hongrie vue par la génération de Louis Eisenmann : à la recherche d'une solution", *ibid.*, pp. 108-121.

este, dintre toate statele europene, statul cel mai lipsit de sprijin, cel mai anarhic. Conflictul etnic a destins resorturile, a distrus opere vii, a atacat lustrul și rigiditatea armăturii. Felix Austria nu sfârșește în splendoare”[24]. Amintind opoziția bine cunoscută dintre ideea franceză a națiunii, potrivit lui Renan, și tradiția germană și austriacă, Auerbach atrage atenția: „Nici rasa, nici limba, nici credința comună, nici cadrul teritorial, nici statul nu sunt suficiente pentru a constitui o națiune”[25]. Citându-l pe Renouvier, Auerbach afirmă că naționalitatea este „rodul reflecției și al voinței. (…) O asociere voluntară. (…) O operă cu formare lentă”[26]. Pentru Auerbach, Compromisul austro-ungar din 1867 a fost fatal naționalităților nemaghiare ale monarhiei, iar sârbii din Voivodina, integrați în Ungaria după 1861, „s-au simțit abandonați de către împărat”[27]. Auerbach conchide prin invocarea Marii Serbii, a cărei imagine, scrie el, „tocmai a redevenit strălucitoare”[28].

Evoluția lui Ernest Denis este caracteristică pentru slavofilia militantă a celor mai buni specialiști francezi în Europa Centrală[29]. Fondatorul Institutului de Studii Slave din Paris și al Institutului Francez din Praga s-a născut la Nîmes în 1849, într-o familie protestantă. Educația religioasă și lectura lui Georges Sand i-au inculcat admirația pentru Jan Hus. Marele șoc a fost pentru Ernest Denis războiul din 1870, în care s-a înrolat ca voluntar imediat după terminarea studiilor la École Normale Supérieure. Din

24. *Ibid.*, p. IX (prefață).
25. *Ibid.*, p. XXI *sq.*
26. *Ibid.*, p. XXIV.
27. *Ibid.*, p. 431.
28. *Ibid.*, p. 434.
29. *Cf. Une histoire de l’Insititut Français de Prague*, Caietele Stepanska, Institutul Francez din Praga, 1993.

acest război franco-german, Denis va rămâne cu o ură teribilă împotriva Prusiei și cu convingerea că Franța și Boemia au un destin solidar în Europa (de fapt, el a aflat despre protestul deputaților cehi împotriva politicii prusace chiar în timpul asediului Parisului). Teza sa din 1878 trata despre *Jan Hus și războiul husit*. Spre sfârșitul vieții, Ernest Denis apare ca un părinte al națiunii cehe renăscânde. Prieten cu Masaryk, el joacă un rol notabil în crearea Cehoslovaciei. Cu ocazia ultimei vizite la Praga, este întâmpinat ca un erou național : una dintre gările Pragăi este numită Ernest Denis. Puțin mai târziu, în 1928, un monument Ernest Denis va fi ridicat în Malá Strana (un bust de Karel Dvořák, dispărut în vremea ocupației naziste).

De fapt, Ernest Denis își dezvăluie tardiv calitatea de partizan entuziast al cauzei sârbești. În prefața la lucrarea sa consacrată *Marii Serbii*, din 1915, Denis declară că dorește „să le explice francezilor care iubesc Serbia fără să știe de ce că afecțiunea lor nu se înșală și să le arate motivele succeselor care au uimit lumea și a eroismului care a suscitat entuziasmul universal”[30]. Ernest Denis nu ezită să prezinte Serbia drept „țara cea mai francofilă din lume”[31]. De-a lungul întregii cărți, Ernest Denis vorbește când de Serbia, când de „iugo-slavi” în general. Viziunea sa este maniheică : „Pe de o parte Austria, adică centralizarea, germanismul orgolios, intoleranța bănuitoare și meschină, disprețul poporului exploatat de nobilime și banca evreiască ; în față Serbia, al cărei drapel semnifică respectul drepturilor popoarelor, încrederea în viitor și în progres, libertatea și democrația”[32]. Ernest Denis își exprimă convingerea că nu există salvare

30. Ernest Denis, *La Grande Serbie*, Paris, Delagrave, 1915, p. XII.
31. *Ibid.,* p. XIII.
32. *Ibid.,* p. 17.

pentru sloveni și croați decât în unirea „cu frații lor de rasă și de limbă, sârbii”[33]. Regăsim la el gustul pentru construcțiile statale care reunesc mai multe naționalități : el apărase ideea unui „regat slav septentrional” într-o epocă în care ideea cehoslovacă era de-abia formulată. Comentând evoluția primului război mondial, Denis nu ezită să scrie că Serbia „este condamnată să se extinde până la Stiria, printr-o fatalitate analoagă celei care l-a împins pe Cavour până la Neapole”. „Securitatea europeană ar putea chiar să facă de dorit”, adaugă el, „ca Sebia să ocupe teritoriul cuprins între Leitha și Raab, până la Dunăre, astfel încât să le dea mâna cehilor eliberați”[34].

Ernest Denis preconizează constituirea pe frontiera orientală a Germaniei a unui șir de state slave care vor fi gardienii echilibrului. „Acest rol de supraveghetor al Germaniei”, comentează el, „l-ar fi putut avea habsburgii ; ei l-au refuzat, și de acum… e cazul să dispară”[35]. În ce privește Ungaria, Ernest Denis estimează că maghiarii trebuie „smulși din coaliția imperialistă cu Germania” și să li se permită să își regăsească locul legitim în Europa Centrală[36]. În ultimii ani ai vieții, Ernest Denis își va înmulți articolele și conferințele de susținere a cauzei sârbo-iugoslave, reafirmând „unitatea fundamentală a națiunii iugoslave”[37] și ideea că „Austria nu a fost distrusă de sârbi : ea a sucombat sub greutatea propriilor sale

33. *Ibid.,* p. 305.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.,* p. 307.
36 *Ibid.,* p. 312.
37. Ernest Denis, *Du Vardar à la Sotcha*, antologie de conferințe și studii de E. Denis asupra slavilor de sud, prefață de Alexander Belitch (Academia de Științe din Belgrad) și de Louis Eisenmann, colecția istorică a Institutului de Studii Slave, nr. 2, Paris, ed. Bossart, a doua ediție 1923, p. 47.

greșeli"[38]. Ernest Denis reafirmă în unul dintre ultimele sale texte, din 1920, că „salvarea noastră are nevoie de respectul meticulos, aplicarea integrală și executarea literală a Tratatului de la Versailles"[39].

Pentru o reflecție asupra divergențelor franco-germane și franco-austriece în privința structurilor federative adaptate Sud-Estului european, un mic pamflet al lui Ernest Denis ne reține atenția. În *Kautsky și Serbia*, din 1917, Denis reacționează cu vehemență la broșura lui Karl Kautsky asupra Belgiei și Serbiei[40]. El îl ridiculizează pe „cerberul vigilent al purei ortodoxii marxiste" și subliniază că, în ajunul primului război mondial, Karl Kautsky, „ca toată Genosseria germană, cocheta cu imperialismul german"[41]. Se mânie cumplit citind afirmația lui Kautsky cum că „suprimarea Austriei habsburgice ar însemna ruinarea Europei" și aflând de susținerea de către acesta a „unui imperiu liberal sub Carol I"[42]. Ernest Denis conchide : „Germania nu are decât o singură dorință : aceea de a aduce fericirea vecinilor săi anexându-i ; ea își dovedește altruismul prin cuceririle sale. (...) Fără Lloyd George și Clemenceau, sârbii ar avea parte de inefabila bucurie de a împărtăși destinul de invidiat al slovenilor și croaților"[43].

Această polemică îmi dă ocazia de a reveni asupra poziției social-democrației germane și austriece față

---

38. *Ibid.*, p. 43.
39. *Ibid.*, p. 336.
40. Karl Kautsky, *Serbien und Belgien in der Geschichte*, Stuttgart, 1917-.
41. Ernest Denis, *Kautsky și Serbia*, Paris, „Ligue des universitaires de Serbie", 1918 (broșură de 13 pagini, extras din nr. 9 al revistei *La Patrie serbe*).
42. *Ibid.*, p. 7.
43. *Ibid.*, p. 9.

de slavi. Știm că, după judecățile ironice ale lui Marx și Engels asupra mișcării sud-slave ca instrument al imperialismului rusesc și, în consecință, al extinderii despotismului oriental în Europa[44], trebuie să așteptăm Internaționala a II-a pentru ca problema „iugoslavă” să fie abordată în cadrul discuțiilor despre o federație balcanică[45]. Lenin va răspunde „renegatului Kautsky” prin refuzul de a apăra vechile cadre ale statului burghez și va propune crearea de cadre noi, anume republicile socialiste. Dar ideea unei federații balcanice elaborată de Internaționala a II-a rămânea abstractă : ea nu făcea decât să mascheze divergențele dintre socialiștii croați, sloveni și sârbi, fără a mai vorbi de faptul că nu acorda nici o atenție Macedoniei.

Karl Kautsky, născut la Praga în 1854 într-o familie de germani din Boemia, crescut într-un mediu burghez la Viena, unde tatăl său era „Hofmaler” începând din 1863, înscris la Universitatea din Viena în 1874, cunoștea bine realitățile politice și sociale ale monarhiei habsburgice. Cu mult înainte de a deveni ținta criticilor lui Ernest Denis, Kautsky fusese acuzat ca reprezentant al „socialismului imperialist” de un alt universitar francez celebru, germanistul Charles Andler[46].

---

44. *Cf.* Vladimir Claude Fisera, *Les peuples slaves et le communisme, de Marx a Gorbatchev*, Paris, Berg International, 1992.
45. *Cf.* Urania Perivolaropoulos, *L'Internationale communiste et la Fédération balkanique (1919-1924)*, teză de doctorat, École Des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
46. Charles Andler, „Le socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine”, în *Action nationale*, 10 noiembrie și 10 decembrie 1912. *Cf.* lucrarea lui Aloisius Schumacher, *Relations franco-allemandes et solidarité internationale 1883-1914, la revue de la social-démocratie allemande* Die neue Zeit *et la France*, CNRS, în curs de publicare.

Încă din 1907 exista o ruptură între Kautsky (reprezentant al S.P.D.-ului german) și austromarxiști: „Pe de o parte, cuvântul de ordine al federației republicilor democratice balcanice, care se sprijină pe principiul dreptului popoarelor de a dispune de ele înseleși și de a forma state naționale; pe de altă parte, concepția iugoslavă care, pornind de la teoriile lui Renner și Bauer, pune problema națională în termeni culturali, considerând naționalitățile slave formațiuni neterminate, elemente ale unei națiuni iugoslave în curs de constituire, și propune ca obiectiv autonomia culturală în sânul unei Austro-Ungarii reînnoite."[47] Din anii primului război mondial și până în 1917, Kautsky se apropiase de punctul de vedere al lui Otto Bauer[48], care considera ansamblul teritorial austro-ungar, o dată renovat și democratizat prin emanciparea naționalităților, un model de urmat.

În articolul său din 1909 asupra *Sarcinilor naționale ale socialiștilor în cazul slavilor din Balcani*, Kautsky explica: „Austria ne arată că sentimentul național nu se opune neapărat unificării mai multor națiuni într-un stat. (...) Doar elementele care nu reprezintă decât părți ale unei națiuni aspiră să se desprindă de stat, și mai ales acele elemente dintr-o națiune a cărei majoritate trăiește în afara Austriei: germanii, polonezii, italienii, sârbii, românii, rutenii. (...) Aspirația lor de a aparține unui mare stat nu este incompatibilă cu separarea de Austria, deoarece, chiar fără ea,

47. Georges Haupt, *L'historien et le mouvement social*, François Maspero, 1980 (Biblioteca socialistă), capitolul 5: „Partidul-far: răspândirea social-democrației germane în Sud-Estul european", p. 188; Georges Haupt, János Jemnitz, Leo van Rossum (eds.), *Karl Kautsky und die Sozialdemokratie Südosteuropas*.

48. *Cf.* Helmut Konrad, „Otto Bauer und die Nationalitätenfrage", în *Otto Bauer (1881-1938)*, ed. de Erich Fröschl și Helga Zoitl, Viena, Editura Europa, Institutul Karl Renner, 1985, pp. 103-111.

aceştia ar putea constitui împreună cu conaţionalii lor o mare unitate statală. Ideea naţională nu zăgăzuieşte neapărat unificarea popoarelor din Balcani într-un stat federal, ba chiar şi-ar putea extrage de aici noi forţe. Un imperiu balcanic ar avea, de pildă, mai multe şanse de a uni sârbii care, la ora actuală, sunt dominaţi de Austria cu ceilalţi sârbi decât cele două mini-monarhii sârbe existente”[49].

În timpul primului război mondial, Karl Kautsky vorbeşte de „Statele Unite ale Mitteleuropei” pentru a se delimita de geopolitica naumanniană, care concepe viitorul Europei Centrale prin fuziunea celor două puteri centrale (Germania şi Austro-Ungaria). *Statele Unite ale Mitteleuropei*[50] (broşură din 1916) afirmă că social-democraţia nu înţelege să continue conflictele Puterilor Centrale cu vecinii lor ; dimpotrivă, ea va căuta să stabilească bune relaţii cu Anglia şi cu Rusia. Comunitatea lingvistică şi imbricarea a două economii ar putea să pledeze pentru uniunea Germaniei şi a Austriei. Dar această „Mitteleuropa” nu ar putea să formeze „Statele Unite ale Europei”, căci o federaţie de monarhii nu este niciodată la fel de durabilă ca o federaţie de republici. Astfel, proiectul federaţiei balcanice nu va avea şanse de reuşită decât în ziua în care popoarele din Sud-Estul european nu vor mai fi supusele regimurilor monarhice, ci vor fi devenit cetăţeni ai unor state republicane.

În ansamblu, social-democraţii austrieci au respins concepţiile lui Friedrich Naumann[51]. Karl Renner,

---

49. *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Georges Haupt, Michael Löwy, Claude Weill (eds.), Paris, François Maspero, 1974, p. 146.
50. Karl Kautsky, *Die Vereiningen Staaten von Mitteleuropa*, Stuttgart, J.H.W. Dietz Nachf., 1916, broşură de 53 de pagini.
51. Îl urmăm aici pe Egon Scwartz, „Was Mitteleuropa ist und nicht ist”, apărut în *Zum Thema Mitteleuropa*.

care și-a făcut o specialitate din reflecția asupra naționalităților, a fost singurul care a vorbit de bine *Mitteleuropa* lui Naumann[52], dar astăzi înțelegem că Renner a fost întreaga sa viață un social democrat îndoielnic[53]. Rudolf Hilferding, mult mai critic, i-a răspuns lui Naumann într-un articol intitulat „Europeni, nu central-europeni”[54]. Karl Kautsky se dovedise nemilos, bătându-și joc de Friedrich Naumann și demascându-i prusianismul și admirația pentru marele capitalism. Concepției unui bloc central-european, Kautsky îi opunea viziunea unei federații socialiste supranaționale care ar fi reunit statele plasate pe picior de egalitate[55].

Când analizează situația naționalităților din Austro-Ungaria, Kautsky trece în revistă toate „marile națiuni” și numără printre ele, pe de o parte, „cehii și slovacii”, și pe de altă parte, „sârbo-croații” sau, dacă adăugăm și slovenii, „slavii de sud”. El reamintește că iredentismele naționale (începând cu cel al germanilor din Austria, care aspiră la realipirea la Germania) fac dificilă salvarea coeziunii monarhiei habsburgice. În treacăt, el evocă ideile lui Karl Renner, pe care îl califică drept „genial”, dar îl compară, nu fără o ironie caustică, cu Fourier : idei geniale însă, la urma urmei, utopice...

Sprache und Literatur im Kontext, Jassyer Beiträge zur Germanistik, vol. VIII, Iași-Konstantz, Ed. Universității din Iași, Hartung-Gorre Verlag, 2000, p. 154 *sq*.

52. Karl Renner, „Wirklichkeit oder Wahnidee ?”, în *Der Kampf*, IX, 1916, p. 15-25.
53. *Cf.* Peter Loewenberg, „Karl Renner and the Politics of Accomodation : Moderation versus Revenge”, în P. Lowenberg, *Fantasy and Reality in History*, Oxford University Press, 1995, cap. 7.
54. Rudolf Hilferding, „Europäer, nicht Mitteleuropäer !”, în *Der Kampf*, VIII, 1915, p. 357-365.
55. Karl Kautsky, „Mitteleuropa”, în *Die neue Zeit*, 34, 1915/1916, vol. 2, pp. 423 *sqq*. și 499 *sqq*.

Atunci, cum se poate ieși din contradicția dintre *Nationalitätenstaat* și *Nationalstaat*? Trebuie adăugată, spune Kautsky, o nouă dimensiune formării statelor-națiuni: acestea au devenit posibile datorită burgheziei capitaliste care cerea mari piețe de desfacere, datorită emancipării politice a claselor muncitoare și datorită nevoilor culturale (o limbă, o literatură, o industrie și un comerț de carte, de presă, un mediu intelectual, tehnicieni, ingineri). Acestei dimensiuni trebuie să i se adauge o nouă dimensiune, aceea a unei idei naționale a proletarilor, dimensiunea socialistă. Și cum anumite națiuni actualmente incluse în state multinaționale nu dispun de condiții geografice sau socioculturale care să le permită crearea unui stat național propriu, trebuie să se edifice Statele Unite ale Europei în tradiția de la 1848 și a Europei popoarelor, entitate alcătuită din state libere. Aceste State Unite ale Europei socialiste, în opoziție cu Mitteleuropa imperialistă, ar garanta pacea perpetuă.

Broșura lui Karl Kautsky, *Dezrobirea națiunilor*, din 1917, reafirmă că apărarea ansamblurilor teritoriale ale Reich-ului german și ale monarhiei habsburgice ar pune mișcarea socialistă în serviciul imperialismului. Dar el reafirmă, de asemenea, ideea că nu orice cauză națională este conformă cu interesul proletariatului și al muncitorilor, întrucât divizarea hărții politice a Europei și crearea de mici state-națiuni ar putea să împiedice procesul de producție[56]. Kautsky adaugă că o cauză națională care duce la războiul mondial este de neacceptat: fără îndoială că sârbii sunt cei direct vizați[57]. Concluzia e următoarea: este nevoie, în fiecare caz de revendicare națională, să fie bine cântărite interesele și inconvenientele din punctul de vedere al

---

56. *Die Befreiung der Nationen*, Stuttgart, J.H.W. Dietz, 1917, p. 52.
57. *Ibid.,* p. 10.

intereselor clasei muncitoare și ale proletariatului, înainte de a acorda acestei cauze naționale susținerea mișcării socialiste. Se vădește deci că Kautsky pledează pentru menținerea, cu anumite condiții, a ansamblului teritorial austro-ungar în numele raționalității „marilor spații integrate” economice și sociale.

În orice caz, socialiștii sârbi nu văd salvarea altfel decât prin distrugerea totală a Austro-Ungariei; *Declarația* de la Corfu din iulie 1917, semnată de Pasić și Trumbić, denunță pericolul unei păci independente care ar salva Austro-Ungaria și îndeamnă de aceea la promovarea ideii Marii Serbii[58]. Divergențele din sânul mișcării socialiste „iugoslave” merg atât de departe, încât în 1919 este înființată la Paris publicația *Federația Statelor Unite Iugoslave și Confederația Balcanică*, al cărei obiectiv este de a face presiuni asupra Conferinței de la Paris pentru apărarea intereselor croate și slovene împotriva centralismului sârbesc. Acești socialiști procroați și prosloveni propun o federație care să includă Bulgaria. Ei sunt ostili Franței prosârbe și Italiei (din pricina diferendului Rijeka-Fiume).

În broșura *Serbia și Belgia de-a lungul istoriei. Studii istorice asupra problemei naționalităților și a obiectivelor războaielor*, din 1917[59] – iată-ne ajunși la broșura care suscita mânia lui Ernest Denis –, Karl Kautsky re-trasa istoria națiunii sârbe sub semnul căutării unității și al unui ancestral antagonism între habsburgi și sârbi. El ajungea la unele remarce de

---

58. *Cf.* Otto Bauer, „Krieg unde Revolution. Die Südslawen und der Krieg”, primul capitol din *Die österreichische Revolution* (1923), în Otto Bauer, *Werkausgabe*, vol. 2, Viena, Editura Europa, 1976, pp. 493-517.
59. Karl Kautsky, *Serbien und Bulgarien in der Geschichte. Historiche Studien zur Frage der Nationalitäten und der Kriegsziele*, Stuttgart, J.H.W. Dietz Nachf., 1917.

genul : „Statul național sârb ar avea o populație de aproximativ 10-11 milioane de locuitori. Dacă slovenii ar fi incluși în el, ar rezulta un mare inconvenient pentru popoarele din Austria, căci ele ar pierde accesul la mare. Situația disperată în care i-au menținut până astăzi pe sârbi ar deveni de acum înainte a lor”[60]. Dar nu trebuie să zăbovim prea mult asupra unei astfel de ipoteze, adaugă Kautsky, căci ea presupune două evoluții neverosimile : crearea unui stat național sârb și capitularea totală a Austriei. „A-ți propune astfel de ținte ar prelungi în asemenea măsură războiul încât toată Europa ar sfârși transformată în ruine. Nici un popor nu ar suferi mai grav consecințele decât sârbii înșiși.”[61]

În acest punct al demersului său, Kautsky avansează propunerile care îl vor face pe Ernest Denis să sară ca ars : „Ar exista totuși o cale imaginabilă pentru unirea națiunii sârbe. Ea ar duce la cu totul altceva decât la crearea unui stat național sârb. (...) Am putea să încercăm să reunim sârbii în sânul Austriei, în loc de a plasa șapte milioane de slavi de sud într-un mare stat (*Großstaat*), ceea ce ar reprezenta un demers disperat, și să încorporăm micile state (*Kleinstaaten*) Serbia și Muntenegru în cadrul monarhiei. Această soluție era înscrisă în evoluția statului imperial”[62]. Bineînțeles, după toate confruntările mai recente sau mai vechi, populația sârbă nu va fi nicidecum entuziasmată de ideea de a se vedea integrată în monarhie, concede Kautsky, adăugând însă : „În orice caz, ar trebui să îi fie indiferent dacă este plasată sub sceptrul unui Karageorgević sau a unui Habsburg. Din punct de vedere economic, sârbii s-ar alege cu o mare ameliorare a situației”[63].

60. *Ibid.*, p. 40.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*, p. 40 *sq.*

În realitate, continuă Kautsky, obstacolul principal în fața realizării unui astfel de plan nu ar veni de la sârbii înșiși, ci de la austrieci și unguri, care nu ar vedea cu ochi buni creșterea sensibilă a prezenței slavilor în monarhie. Nu a împiedicat oare întotdeauna Austro-Ungaria evoluția dualismului spre trialism? Astfel, ambele soluții prezentate pentru rezolvarea problemei sârbe – crearea unui stat național sârb sau încorporarea unui stat sârb într-un stat confederal austriac – implică asemenea bulversări încât e mai bine să ne gândim la o treia variantă: crearea unei „republici balcanice”[64]. Această republică, concepută după modelul unei Elveții a Balcanilor, precizează Kautsky, ar include România, Bulgaria, Grecia, Serbia, Muntenegru, Albania și partea europeană a Turciei.

După această incursiune în utopia cea mai îndepărtată de posibil și de real, Karl Kautsky pornea la discutarea cazului Belgiei, pentru care nu întrezărea alt destin decât acela al integrării în „Statele Unite ale Europei” democratice, garantându-și granițele fără a face concesii față de *Kleinstaaterei* și creând un mare spațiu economic favorabil intereselor proletariatului și mișcării socialiste.

Constatăm că, doar cu un an înainte de prăbușirea ireversibilă a monarhiei habsburgice, Karl Kautsky credea încă în „mitul habsburgic” în versiunea sa democratică și supranațională. Înțelegem așadar mai bine de ce Ernest Denis îl ataca și îl prezenta drept un propagandist al „închisorii popoarelor” habsburgice…

Broșura *Ceasuri și ceasuri rele ale Austriei* (traducerea are la bază titlul calchiat după celebra piesă a lui Grillparzer, *König Ottokars Glück unde Ende*), din 1918, face un prim bilanț post-mortem al moștenirii lăsate de Austro-Ungaria. Monarhia a pierdut războiul și tratatele de la Saint-Germain-en-Laye sunt în

64. *Ibid.*

curs de negociere. Kautsky scrie că nu știe încă dacă Austria va mai exista sau nu, sau sub ce formă[65]. Un val de revoluții zguduie Europa Centrală : dar aceste revoluții, constată Kautsky, sunt, cu excepția Germaniei și Austriei, purtate mai puțin în numele idealului socialist, cât în cel al pasiunilor naționaliste. Pretutindeni popoarele reclamă un stat național. Și totuși, va fi foarte dificil, dacă nu imposibil, să se traseze frontiere în aceste regiuni unde delimitările etnice și lingvistice sunt atât de puțin clare[66].

Kautsky trece în revistă judecățile exprimate de socialiști asupra Austro-Ungariei habsburgice. El amintește judecățile feroce ale lui Marx și Engels, menționează concepțiile lui Karl Renner, pe care le califică drept „simple speculații fără legătură cu faptele observabile"[67] . El subliniază că, după părerea lui, monarhia nu își datora coeziunea nici geografiei, nici economiei, ci solidarităților strategice și geopolitice, și că naționalitățile au întârziat modernizarea și democratizarea. Miza tratatelor în curs de negociere va fi aceea de a crea o ordine geopolitică stabilă și legitimă, pentru a evita ca majoritatea noilor state ale Europei Centrale, mari și mici, să adopte țeluri revizioniste[68]. El pledează din nou pentru o federație balcanică sau pentru o federație danubiană, insistând asupra faptului că o asemenea federație nu ar trebui să constituie un obstacol pentru „Statele Unite ale lumii"[69] : mod indirect, fără îndoială, pentru a se delimita încă o dată de ideologia Mitteleuropei, care s-ar impune ca o forță împotriva Rusiei și a țărilor din

---

65. Karl Kautsky, *Habsburgs Glück und Ende*, Berlin, Paul Cassirer, 1918, p. 11.
66. *Ibid.*, p. 10.
67. *Ibid.*, p. 15.
68. *Ibid.*, p. 76.
69. *Ibid.*, p. 78.

Europa de Vest. Broșura se încheie printr-un apel la Internaționala proletară, invitată să creeze instituții internaționale[70].

Revin la problematica inițială : după momentul 1848, Sud-Estul european este frământat de două cerințe contradictorii și adesea incompatibile : principiul național și principiul federativ. Principiul național a dobândit de-a lungul secolului XX o forță imbatabilă. Principiul federativ nu se poate asocia decât cu două modele : cel al monarhiei habsbugice și cel al iugoslavismului. Se întâmplă ca, din diverse motive care nu sunt doar circumstanțiale, ci au de-a face și cu o anume filosofie a națiunii, Franța să fi fost implicată în acest model al iugoslavismului în sens larg, incluzând Serbia.

Reflecțiile asupra lărgirii Uniunii Europene nu pot, după părerea mea, să evite confruntarea cu următoarea problemă : dacă admitem că structura confederală supranațională, într-o doză mai mare sau mai mică, este indisociabilă de ideea integrării europene, am putea concepe oare posibilitatea ca Uniunea Europeană să federalizeze ceea ce înainte de lărgirea sa era dezbinat ? Cultura politică federativă nu trebuie oare să preexiste lărgirii dacă Uniunea Europeană vrea să evite internalizarea diferendelor naționale ? Însă dacă răspundem prin da acestor întrebări, se impune de la sine următoarea problemă : care federație ? Slovenia și Croația ? Bosnia-Herțegovina ? Și apoi, Serbia ? Logica memoriei „austriece” a Europei ne-ar determina să spunem : mai întâi unii, o să vedem mai târziu ce se întâmplă și cu ceilalți. Dar acest mod de lărgire ar fi resimțit de către „excluși” ca o amânare, dacă nu ca o discriminare. O astfel de modalitate ar avea inconvenientul major de a reconstitui unul dintre clivajele

70. *Ibid.*, p. 80.

cele mai destabilizante pentru întreaga Europă, același care a separat în mod tradițional Mitteleuropa catolică de Europa Orientală de influență bizantină, otomană și rusească.

Problema Sud-Estului european nu a încetat, evident, să ne confrunte cu complicațiile.

Ceva mai sus am evocat cazul lui Peter Handke, care, spuneam, s-a lăsat dus de pasiunea sa anti-austriacă până la îmbrățișarea unor poziții „iugoslaviste" prosârbești asemănătoare cu pozițiile franceze din 1920. În ce privește Franța, este vorba de un transfer cultural întru totul contrar, în cazul lui Alain Finkielkraut. În dezacord cu spiritul francez de la 1920, pe care îl încarnează, crede el, François Mitterand, acest intelectual s-a consacrat apărării și promovării „micilor națiuni" slovenă și croată împotriva trufiei afișate de marile puteri și de Franța. În 1992 el socotește Iugoslavia o „idee himerică și recentă", adăugând : „această idee are două versiuni : prima, herderiană, vrea ca popoarele sud-slave să formeze o comunitate spirituală în virtutea înrudirii lor lingvistice ; a doua, marxistă, vrea ca aceste popoare să se unească pentru a instaura domnia Omului pe pământ și domnia egalității între oameni"[71].

Împotriva celor care, de la Paris, Londra sau Washington, privesc „micile națiuni de la marginea Europei" ca pe niște „entități folclorice și ușor ridicole de care planeta nu are nici o nevoie pentru că întotdeauna afacerile sunt încheiate fără ele"[72] și arborează din nou morga lui Friedrich Engels care vorbea de niște „mici populații primitive în mijlocul Europei", Alain Finkielkraut le răspunde „celor care în epoca Pieței unice, a concentrării economice, a lui *world music* și a cosmopolitismului culinar" contestă temeiul

71. Alain Finkielkraut, *Comment peut-on être croate ?*, Paris, Gallimard, 1992, p. 31.
72. *Ibid.*, p. 40.

emancipării micilor naţiuni, citându-l pe André Suares, care, în anii ’20, exclama : „Voi susţine măreţia micilor naţiuni. Doar ele sunt pe măsura omului”[73].

Conştient sau nu, Peter Handke se exprima ca un francez de la 1920. În ceea ce îl priveşte, Alain Finkielkraut susţinea contrariul ideii de „iugoslavism”. Dar oare nu vorbea el cu prea mare uşurinţă de fosta Iugoslavie (în broşura *Crima de a te fi născut. Europa, naţiunile şi războiul*, din 1994, el repetă : „Iugoslavia e o himeră… Iugoslavia nu a funcţionat niciodată”[74].) ? Acest stat al Iugoslaviei nu a creat oare o „naţionalitate supranaţională” ? Producţia frenetică de identităţi naţionale de la începutul anilor ’90 a marginalizat mulţi indivizi care nu se simt nici sloveni, nici croaţi, nici sârbi, nici bosniaci, ci puţin din toate, ca de pildă „sârbo-croaţii din Bosnia”. Mai mult, modul de gândire urmat de Alain Finkilekraut duce la contradicţii atunci când este abordată problema Bosniei. Ce înseamnă cu exactitate formula : „persistenţa Bosniei aminteşte faptul că naţiunea nu e singura formă posibilă de comunitate istorico-politică”[75] ?

Care este legătura dintre aceste discursuri şi lărgirea Uniunii Europene ? Repet, integrarea Sud-Estului european dincolo de Slovenia nu va deveni demnă de luat în considerare atâta vreme cât nu se va reconstitui o comunitate regională. Dar pentru a putea concepe această comunitate regională, statele membre ale uniunii, şi mai ales Franţa şi Austria, vor trebui să evite recăderea în erorile comise la începutul secolului. Alternativa de atunci era : un iugoslavism sloveno-croat de tradiţie austroslavă sau un iugoslavism

73. *Ibid.*, p. 22.

74. Alain Finkielkraut, *Le crime d’être né. L’Europe, les nations et la guerre*, Arléa, 1994 (broşură de 32 de pagini), p. 25.

75. *Ibid.*

prosârb susținut de Antantă și în primul rând de Franța. Nici una dintre aceste soluții nu este satisfăcătoare. Este adevărat că postularea „iugoslavă”, în sensul unei federații a naționalităților în spațiul european de Sud-Est nu și-a pierdut deloc actualitatea, dacă într-adevăr lărgirea în etape trebuie cu orice preț să evite reconstituirea fostului limes cultural care era de asemenea una dintre liniile de demarcație geopolitică cele mai instabile și amenințătoare de pe continent.

De la finele anilor ’80, procesul de dezintegrare a spațiului sud-slav a fost rapid și efectiv. Lărgirea Uniunii Europene, dacă va fi cândva completă, necesită fără îndoială demararea unui proces invers de integrare. Problema nu este doar de a ști dacă națiunile în cauză își doresc și acceptă această integrare. Problema constă și în aceea că întreaga Europă are greutăți de a concepe în mod clar configurarea unei federații a slavilor de sud.

În românește de
Ilinca Ilian

JURNALUL UNEI CĂLĂTORII ÎN ROMÂNIA

Jurnalul unei călătorii în România, cu o excursie la Cernăuți și o întoarcere prin Carintia

Sâmbătă, 19 mai. Drum Paris-Viena. Cum am luat un avion al companiei Austrian Airlines, am putut găsi ziare austriece pentru a-mi face o mică revistă de presă personală. Nu se vorbește, așa cum se întâmplă de patru luni, decât de „sancțiuni", „singurul obiect al resentimentului lor". *Kurier:* deputații conservatori europeni doresc încetarea sancțiunilor, dar „Franța" se opune ridicării acestora. Editorial: „Greșelile cele mai scurte sunt întotdeauna și cele mai bune". Sancțiunile, potrivit acestui articol, i-ar fi ajutat pe austrieci să se „controleze", dar în prezent ar fi necesar ca ei să fie scutiți de orice urgentare. *Vox populi* are aceeași părere. Pentru 49% dintre persoanele chestionate în sondajul publicat în *Kurier*, sancțiunile sunt cauza numărul unu a nemulțumirii, mai importante decât măsurile de austeritate bugetară pentru asistența socială. 42% dintre austrieci sunt înfuriați de exigențele avocatului american Fagan în ce privește indemnizațiile pentru cei condamnați la muncă silnică și evreii spoliați de naziști. O cifră care confirmă că Haider e într-adevăr *Mentalitätsverdichter* și că zice sus tot ce gândește fiecare dintre cei de jos. Din fericire, o scrisoare deschisă (*Gastkommentar*) amintește că „esența profundă a F.P.Ö. nu s-a schimbat" și că sancțiunile vizează și atitudinea haiderienilor în ce privește nazismul și ideologia lor (atacuri împotriva „sistemului",

„a treia Republică”, poziționări antieuropene, refuzul dezbaterii democratice).

Standard : în ciuda presiunilor opoziției conservatoare, Joschka Fischer, ministrul german al afacerilor externe, refuză să ia în considerare ridicarea sancțiunilor. Alfred Gusenbauer, șeful S.P.Ö., recomandă punerea sub observație a Austriei și crearea unei proceduri de intervenție în caz de încălcare a valorilor fundamentale constatată într-o țară membră a Uniunii Europene. Ö.V.P., prin Wolfgang Schüssel, răspunde : aceasta este o propunere antipatriotică, iar F.P.Ö., prin Jörg Haider, dă replica : guvernul austriac nu poate fi „pus sub observație”. Erhard Busek estimează că sancțiunile sunt „pur simbolice” și fără nici o consecință reală : are dreptate, dar tocmai fiindcă sunt simbolice fac rău. Austriecii nu suportă să li se ia în discuție faimoasa lor imagine de sfințișori ai democrației europene. Busek consideră că sancțiunile nu le sunt de folos decât lui Chirac și lui Haider și că orice guvern nu e decât întărit prin ele. Dar este și el de acord că imaginea Austriei a avut grav de suferit, ca pe vremea Afacerii Waldheim, și că va mai dura mult până ce ea se va restabili.

În *Frankfurter Allgemeine Zeitung* dau peste un articol dedicat monstruosului palat prezidențial construit de Ceaușescu la București, cu prețul demolării unor zone istorice și al unor serioase știrbiri ale bugetului național, deja ruinat. Îmi propun să mă duc să văd oribilitatea asta când ajung la București.

Cod necunoscut, ultimul film al lui Michael Haneke, cineast austriac, este considerat un eșec. E o producție franco-austriacă. Păcat : mă impresionase profund *Funny games* de Haneke, unul dintre filmele cele mai emoționante și mai cumplit de suportat pe care le-am văzut vreodată.

Südeutsche Zeitung : apărătorii germani ai sudeților expulzați în 1945 cer o indemnizație pe aceleași

considerente ca etnicii cehi condamnați la muncă silnică în timpul celui de-al treilea Reich. Toate partidele, cu excepția notabilă a C.S.U., sunt indignate și refuză să examineze această cerere. Doar președintele Landtag-ului bavarez o susține și face acest comentariu de o rară eleganță: „Cehii nu sunt obișnuiți să plătească. Au luat obiceiul doar să încaseze bani”. În Austria, F.P.Ö. și Haider au spus același lucru.

Ora 14. Zborul Viena-București. În aeroportul din Viena mi-am cumpărat revista *Profil*, iar în avion mi-am luat *Die Presse* pentru a-mi continua „revista presei”.

În *Profil*, o interesantă panoramă, pe țări, a pozițiilor celor paisprezece membre ale Uniunii Europene în chestiunea sancțiunilor. În Spania, fermitatea lui Aznar s-ar explica prin faptul că voia să-și țină partidul, pe timpul campaniei electorale, la adăpost de polemicile pe care le-ar fi putut suscita din pricina nucleului său reacționar și neofranchist. Dar, în prezent, Aznar și-ar putea schimba atitudinea și ar putea să joace un rol mai însemnat în grupul „euroconservatorilor”. Interviu cu Benita Ferrero-Waldner, care se arată a fi un foarte abil ministru, dar lansează afirmații nu lipsite de șovinism, de tipul: „Puține țări ar reacționa cu atâta moderație ca Austria la sancțiuni”. Aș spune dimpotrivă: puține țări ar reacționa cu atâta isterie ca Austria la sancțiuni. Ministrul îl respinge în același timp pe Fischler, care atrage atenția asupra fenomenului „junctim” al referendumului dorit de Schüssel pe tema „da Europei, nu sancțiunilor” (și totuși, Fischler are de o mie de ori dreptate când îl pune în gardă pe Schüssel în privința acestei prostii demagogice) – și pe Busek, care consideră că această consultare a voinței populare nu ar face altceva decât să-i dea apă la moară lui Haider (Busek judecă foarte just). Gusenbauer ajunge până acolo încât să afirme că, mobilizând opinia publică împotriva celor

paisprezece, Schüssel le va aduce aminte europenilor de referendumul din 1938 asupra *Anschluss*-ului.

Bilanțul celor „o sută de zile” ale lui Schüssel : Ö.V.P. câștigă teren în favoarea S.P.Ö. și a partenerului acestuia, F.P.Ö. Patronatul (purtător de cuvânt este Leitl) se declară „foarte favorabil impresionat”. Schüssel se înțelege atât de bine cu vicecancelara sa, încât acum o numește și în public „Suzanne”.

Ernst Strasser, ministrul F.P.Ö. al afacerilor interne, acuză S.P.Ö. că ar fi un pompier piroman : după ce a încurajat sancțiunile în cadrul Internaționalei socialiste, S.P.Ö. se preface acum că vrea să încurajeze medierea cu socialiștii francezi. Potrivit lui Fritz Neugebauer, șeful sindicatului salariaților, dacă guvernul va ști să comunice cu sindicatul, se va menține încă multă vreme la putere.

Un articol despre moartea suspectă a lui Ibekwe, african bănuit de trafic de droguri. E afacerea despre care vorbea Claude Katz, secretarul general al Federației Internaționale a Drepturilor Omului, în articolul său publicat în *Le Monde*.

Un interesant editorial de Peter Michael Lingens analizează efectele pozitive ale sancțiunilor pentru guvernul Schüssel : austriecii nu se interesează decât de sancțiuni, și nu remarcă deloc criticile emise de la Bruxelles în privința deficitului bugetar austriac (în numele faimoaselor „criterii de la Maastricht”). În fond, scrie Lingens, cei paisprezece s-au purtat cu Haider la fel cum au făcut-o cu Miloșevici : n-au putut să lovească atât de tare încât sancțiunile lor să aibă măcar un efect minim asupra Austriei. Dimpotrivă, europenilor le e teamă actualmente că austriecii se vor „răzbuna” opunându-și veto-ul sau votând împotriva anumitor decizii pentru care ar fi obligatorie unanimitatea. Ceea ce ar trebui să impulsioneze președinția franceză pentru a găsi cât mai repede o formulă care să permită luarea deciziilor doar pe baza majorității.

Avionul de Viena pentru București e pe trei sferturi gol. E oare „Ostmitteleuropa” spațiul de schimburi dinamic la care visează ideologii săi?

Die Presse: pe prima pagină, titlul „Franța nu concepe să pună capăt izolării Austriei”. Pe pagina a doua, un articol veninos, semnat Karl-Peter Schwarz, pe tema relațiilor franco-germane. Schwartz e de părere că, impunând sancțiunile, Franța ar fi vrut să testeze Germania „prietenă” și ar fi fost gata chiar să scoată de la naftalină vechea sperietoare pangermanistă în cazul în care Germania ar fi refuzat să se mențină pe linia sancțiunilor. Concluzie: pentru micile țări membre ale Uniunii Europene și pentru țările candidate, noua armonie franco-germană are de ce să inspire cele mai mari îngrijorări. Pe aceeași pagină, un așa-zis liberal independent cere ca referendumul proiectat de Schüssel să meargă chiar mai departe decât și-a propus și îi întreabă pe austrieci dacă sunt de acord să abdice de la o parte – în continuă creștere – a suveranității lor, în beneficiul Uniunii Europene.

Sondaj: F.P.Ö. se prăbușește, Ö.V.P. crește și se situează la egalitate cu S.P.Ö., socialiștii continuă să coboare (potrivit acestuia, Gusenbauer își atrage partidul tot mai mult spre stânga, provocând astfel teama în rândul moderaților).

Susanne Riss-Passer, vicecancelară a F.P.Ö., a declarat că Austria nu a fost prima victimă a național-socialismului, ci prima aliată. Reacții de indignare. Această nefericită formulă trădează incultura istorică a persoanelor de acest fel, dar și arta lor într-ale provocării, disimulată sub aparența candorii. Toată cultura politică a Austriei de după 1945 a fost construită pe voința de a nu mai fi confundată cu Germania nazistă. Dar acuza a constat în a nu-și asuma partea sa de responsabilitate istorică. Atunci, vicecancelara

taie nodul gordian. Pretextând că merge mai departe decât oricine altcineva în asumarea responsabilității istorice a Austriei, ea aproape că spune că *Anschluss*-ul a fost un tratat de alianță austro-german…

Duminică, 20 mai, București, hotel „Minerva”, 9.30.

Ieri când am ajuns, la 15.30, era o vreme foarte frumoasă și foarte călduroasă la București. M-a întâmpinat Iulian Miron, responsabil cu programele Fundației Concept a rețelei Soros, și am străbătut în taxi marile bulevarde mărginite de copaci și verdeață care leagă aeroportul de centrul capitalei.

După câteva minute la hotel, I. Miron mă conduce să vizitez Bucureștiul. Începem prin a traversa centrul până la palatul prezidențial despre care se vorbea în *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. E, într-adevăr, o construcție gigantică, înspăimântătoare, deja în ruină, ca și cum ar fi părăsită. Pe străzile centrului vechi, vizităm o braserie în stil germanic de genul celor din vechiul Nürnberg, construită în 1879. Câțiva pași mai încolo, biserica grecească ortodoxă Stavropoleos, care datează din 1724, salvată de furia distructivă a lui Ceaușescu – splendidă. Străzi înguste, vechi, prost întreținute, în zona pietonală (strada Lipscani). Ne întoarcem pe jos pe un mare bulevard foarte animat, după ce am băut o cafea într-un pasaj de epocă de la 1900, plin de farmec, dar la fel de prost întreținut. Regăsesc o ambianță care mă face să mă gândesc la Istanbul. În cafeneaua aceea, I. Miron mi-a cerut să-mi definesc concepția despre identitatea europeană. Luat pe nepregătite, m-am lansat, într-o engleză groaznic de aproximativă.

Seara, cină în grădina unui restaurant foarte cochet, din mijlocul cartierului ambasadelor, cu muzică. C.S.N., atașat cultural însărcinat cu programul de sprijinire a editurilor, e un normalian care îmi amintește că făceam parte din juriu la concursul său de

admitere, în anul primei lui tentative (în 1994, fără îndoială). Superiorul său ierarhic, o atașată culturală, de asemenea, se află și ea acolo. În timpul cinei, discuția conduce la evocarea perioadei în care eram consilier cultural la Viena, postul acela despre care păstrez amintiri atât de urâte. Mă las purtat de val și spun cât de rău gândesc despre Biroul de Cooperare Lingvistică, insituție ce nu apără câtuși de puțin limba franceză, ci numai carierele profesorilor detașați în străinătate. Se lasă o răceală de nespus.

14.30. În trenul de Iași. Printr-o uimitoare întâmplare, mă găsesc în același compartiment cu Gert Mattenklott, prieten și coleg din Berlin, care ocupă locul din fața mea, și cu Peter Wiesinger, colegul vienez care va prezida congresul „Asociației Internaționale a germaniștilor" prevăzut pentru septembrie 2000 la Viena (congres pe care mi-am propus să-l „boicotez" din motive politice).

În dimineața asta, I. Miron m-a condus pe dealul unde se află Patriarhia Ortodoxă și vechiul Parlament. Se pare că parlamentarii au părăsit acest loc fermecător pentru a se instala în dezgustătorul palat prezidențial lăsat moștenire de Ceaușescu (aveam să revăd palatul de pe dealul Patriarhiei, din depărtare, de cealaltă parte a bulevardului care altădată se numea „Victoria Socialismului"). E sărbătoarea Sfântului Constantin. O mulțime impresionantă se îngrămădește pe deal. Stând la o coadă nesfârșită, credincioșii se înghesuie să atingă moaștele, să sărute mâna preotului etc. La tribună sunt adunați demnitarii ecleziastici, în odăjdii.

Mitropolitul își ține predica duminicală în fața microfonului, ca și cum ar fi vorba de un discurs politic. 80% dintre români sunt de confesiune ortodoxă, îmi spune I. Miron. Aflu că același mitropolit a fost responsabil de apropierea dintre Biserica Ortodoxă și

dictatura lui Ceaușescu; e bănuit chiar că a ajuns până acolo încât informa Securitatea, în ciuda secretului spovedaniei.

Conversez cu I. Miron despre situația politică. El estimează că neocomuniștii lui Iliescu au multe șanse de a reuși să se întoarcă la putere, într-atât este de profund marasmul economic și social în țară și într-atât sunt de avariate politicile liberale. Între timp, am aflat că trebuia să i se dea un dublu sens expresiei „a se întoarce la putere", deoarece în jurul lui Iliescu „puterea" deturnării de fonduri e îndeajuns de mare. În timp ce Austria alunecă pe panta populismului haiderian, România ar putea să cadă iarăși în comunismul naționalist. Văzând atâția cerșetori romi, îl chestionez pe I. Miron despre xenofobie în România și el îmi confirmă că repudierea țiganilor e un sentiment destul de răspândit. Dar, adaugă el, nu mai mult decât oriunde în Europa Centrală; nu mai mult decât în Republica Cehă, de exemplu, îmi spune. În România există o populație de 22 de milioane de locuitori. S-ar părea că și antisemitismul revine în România; e un caz special, de antisemitism fără evrei, fiindcă nu au mai rămas decât în jur de câteva mii în țară, mai puțin de 10.000, spune el.

Vizităm muzeul de pictură, care se află în vechiul palat regal, ale cărui colecții le-a preluat. I. Miron îmi povestește că muzeul a avut mult de suferit din cauza luptelor de stradă din „revoluția" de la 1989. Securitatea s-a retras în clădirea aceasta și mai multe săli au ars, mai multe pânze importante fiind distruse. Acum nu se mai vede nimic care să amintească de zilele acelea sumbre, deoarece muzeul a fost perfect restaurat și modernizat.

Tabloul care m-a frapat cel mai mult: Murillo, „Inventarea picturii", care mă face să-mi reconsider reflecțiile din *Culorile și cuvintele*. Un pictor face un portret privind nu modelul care se află în fața lui, ci umbra modelului proiectată pe perete. Pictura, în

acest tablou, se naște din desen, din *disegno*, din alb și negru, din reprezentarea fizionomiei umane. Culorile nu sunt la originea picturii, ci se adaugă desenului și contururilor. Vizavi de acest Murillo, câteva pânze magnifice ale lui El Greco. Sunt, de asemenea, foarte impresionat de un Rembrandt („Haman implorînd iertarea Esterei"). Un superb clar-obscur strălucit colorat. E unul dintre acele tablouri cu subiect iudaic și biblic ce au fost „puse între paranteze" pe vremea lui Langbehn, când Rembrandt era prezentat drept un pictor al „sufletului german" prin excelență.

Ora 18. Tocmai am terminat *Bravul soldat Švejk* de J. Hašek, pe care îl reciteam datorită intereselor mele „mitteleuropene". Corozivă critică a mitului austroslavismului : „Adică dumneata socotești că nu-i o prostie, domnule Švejk (...), să faci agitație în fața unui manifest privitor la război, lipit pe un colț de stradă, și să ațâți poporul cu strigăte ca «Trăiască împăratul Franz Josef ! Războiul e câștigat !»"[1]. Reținusem deja celebra frază : *Das ganze tschechische Volk ist eine Simulantebande* („toți cehii nu sunt decât o bandă de simulanți")[2]. „Mitul habsburgic" nu a cunoscut refutare mai radicală decât acest Mare Război din 1914-1918, de-a lungul căruia Habsburgii nu s-au mai sinchisit decât de destinul lor german și au tratat toate „popoarele lor" drept carne de tun.

În soare, trenul a devenit sufocant. Trecem de o gară nod de cale ferată, unde trenul și-a schimbat locomotiva electrică și a luat-o în direcția Iașilor condus de o locomotivă Diesel. Cerșetori și vânzători de băuturi și sandvișuri străbat culoarul trenului la fiecare oprire.

---

1. Ediția română, *Peripețiile bravului soldat Švejk*, trad. Jean Grosu, București, Editura Univers, 1999, p. 81 (cap. VI).
2. Ediția română, p. 98.

Luni, 22 mai. Ieri am ajuns la 20.30, după șase ore și jumătate pentru o distanță de 408 km. Ne așteptau Andrei Corbea-Hoișie și Magda Jeanrenaud, care ne-au instalat la hotelul „Unirea” și ne-au invitat, pe Gert Mattenklott și pe mine, la cină la etajul al treisprezecelea al respectivului hotel. Andrei, strălucitul germanist de la Universitatea din Iași, face anul acesta oficiile de gazdă pentru congresul germaniștilor din România.

Deschiderea congresului are loc în unul dintre cele două mari amfiteatre ale superbei universități din Iași, inaugurată de Alexandru Ioan Cuza la sfârșitul ultimei treimi din veacul al XIX-lea, o clădire monumentală postată mândru în vârful dealului Copou, față de care vechea noastră Sorbonă chircită și vetustă face o figură jalnică. Când Andrei mă va conduce în biroul rectorului pentru a lua o cafea, voi descoperi sălile majestuoase, bogat decorate. Descoperirea Iașiului a fost o adevărată surpriză : o metropolă de 350.000 de locuitori sau de 500.000, dacă includem și suburbiile, capitala istorică a Moldovei, bogată în monumente istorice, în ciuda ravagiilor și urâțirilor funeste datorate urbanismului grosolan și distructiv al lui Ceaușescu. O surpriză când văd circulând autobuzele R.A.T.P.-ului[3] : autobuze de ocazie cumpărate din Franța și care, nefiind revopsite, mai poartă încă logo-ul autobuzului parizian.

La deschiderea lucrărilor congresului, „Societatea germaniștilor” i-a convocat pe directorul și vicedirectorul serviciilor culturale germane și austriece din România. Atașatul cultural austriac pronunță alocuțiunea cea mai neașteptată, deplângând faptul că limba germană nu are în Uniunea Europeană locul pe care îl merită. Dar mai suntem oare în Europa Centrală, unde germana să-și mai păstreze frumoasele-i poziții ?

3. Rețeaua de transport parizian.

În ultima vreme, austriecii se plâng de soarta lor cu orice ocazie. Sancțiunile le-au deșteptat delirul persecuției și mania grandorii.

Marți, 23 mai. 12.30. Ieri seară am început *Memoriile unui antisemit* de Gregor von Rezzori, pe care îl lăsasem în suferință pe rafturi de câțiva ani : doar *genius loci* (mâine mergem la Cernăuți) m-a îndemnat să-mi pun în valiză două volume din memoriile lui Rezzori. Din păcate, traducerea publicată la „L'Âge d'homme" din Lausanne nu e prea grozavă și e plină de greșeli de tipografie. Potrivit lui Rezzori, Bucovina e punctul de întâlnire dintre Orient și Occident. „Aceste regiuni prezintă toate aparențele civilizației", dar, adaugă el, e vorba de o civilizație încă prost înrădăcinată (p. 11). Estul se întinde, din Cernăuți, „până la câmpiile kirghize, în direcția Tibetului" (p. 13). E vădit că, pentru Rezzori, Orientul poartă un nume amenințător : Rusia. „Rusia era acolo, extrem de aproape, chiar de cealaltă parte a Nistrului" (p. 24) ; „Se simte o nostalgie după germanitate în țările de origine ale românilor din Voivodina dintre Prut și Siret, printre români, ruteni, polonezi și evreii din Galiția" (p. 28).

Portretul unchiului Hubi, antisemit și wagnerian, pangermanist și admirator al lui Schönerer, nu e prea simpatic. Tatăl, și el, „ura evreii, toți evreii, chiar și pe cei bătrâni și umili" (p. 168). În ciuda umorului lui Rezzori, notațiile crud realiste despre evreii din Cernăuți, despre vecinii Goldmann, despre „jargonul evreiesc" amestecat cu idiș mă fac să mă simt prost. Există totuși și pasaje mai pline de afecțiune și mai emoționante, precum acela în care Rezzori îl prezintă pe bătrânul Goldmann și credința sa naivă și sinceră în „mitul habsburgic" (ai cărui reprezentanți principali vor fi chiar evreii) : „Scandalizat de naționalismul pur și dur profesat de Reich-ul împăratului Wilhelm..., crezuse că găsește aici un sol fertil pentru

a-și propovădui evanghelia civilizatoare, în ambianța vechii administrații imperiale al cărei obiectiv și scop era să facă să trăiască împreună și în pace o întreagă varietate de populații, credințe, limbi, naționalități și comportamente etice diferite."(p. 42).

Despre dificultatea de a trăi în România după 1920 : „Drapelul imperial al Austriei fusese înlocuit cu vulgara zdreanță a noii republici, cu care, din fericire, nu aveam nimic în comun. (...) Noi, italienii, am fi devenit austrieci... în secolul al XVIII-lea, venind din Sicilia în calitate de birocrați" (pp. 174-175).

În dimineața asta, cer înnorat și urme ale ploii nocturne, dar se face din nou soare. Am urcat iarăși la Institutul Goethe de pe bulevardul Copou, mai sus de universitate. Institutul German se află vizavi de Institutul Francez. Cele două clădiri, de o parte și de alta a bulevardului, sunt vechi vile foarte elegante din secolul al XIX-lea. Asist la câteva conferințe de la secțiunea „Literatura germană în România". Analize interesante ale istoriei culturale a Bucovinei. În pauza de cafea, discut cu responsabila Centrului münchenez care se dedică studiului prezențelor germane în sud-estul Europei (*Südestdeutsches Kulturwerk*). Discuția ne poartă către cazul Austriei. Această doamnă extrem de simpatică îmi spune că austriecii care sunt și buni europeni sunt profund jigniți de sancțiunile europene. Îi replic nu fără aprindere că inversează rolurile : tocmai austriecii sunt cei care, votând pentru partidul lui Haider și susținând guvernul acestei mici coaliții, i-au indignat pe europeni.

În drum spre hotel, la capătul de jos al bulevardului Copou, mă opresc la Biblioteca Universitară, o clădire frumoasă, împodobită cu o cupolă, construită în același stil ca universitatea. Angajatul care stă de planton în holul de la intrare își dă seama că sunt un

vizitator străin și mă conduce în biroul bibliotecarilor. O doamnă foarte amabilă mă duce să vizitez frumoasele săli de lectură ale bibliotecii, unde e mai puțină îngrămădeală decât la Sorbona (e adevărat că puține biblioteci universitare sunt atât de vetuste și de puțin ospitaliere ca biblioteca de la Sorbona). Mi se face cunoscut că la Iași există trei milioane de cărți.

Ora 22.15. Andrei Corbea-Hoișie ne conduce într-un tur al orașului cu mașina unuia dintre colegii săi și mergem la o mănăstire din imediata apropiere a Iașilor. La întoarcere, suntem lăsați în fața Institutului Goethe, însă preferăm să facem o vizită la Institutul Francez, unde întâlnesc un director care ne spune că va fi numit ca director al Institutului Francez din Kiev la începutul anului universitar viitor. O delegație a Consiliului General din Marne însoțește o trupă de teatru care va da un spectacol cu *Femeile savante* în seara asta.

Joi, 25 mai, ora 10.30. Excursia la Cernăuți a început ieri la ora 6. Autocarul a luat-o pe strada care coboară pe lângă Biblioteca Universitară. De-a lungul acestui drum se găsea linia de front în 1944 în momentul avansării armatei sovietice. Heinrich Böll era soldat al Wehrmacht-ului în derută la data eliberării Iașiului. Pe drum, multe căruțe trase de cai. Satele prin care trecem se aseamănă adesea cu orașele-satelit H.L.M. Din păcate, acesta e rezultatul „rurbanizării" autoritare din anii lui Ceaușescu, constând în distrugerea habitatului tradițional, regruparea satelor în localități mai mari și mutarea țăranilor în apartamente care se voiau moderne, dar care sunt de o urâțenie și o proastă calitate detestabile. Câmpurile și pajiștile par imense : nu se văd țarcuri, și nici multe animale nu sunt. Din 1990, marile cooperative colectivizate au

fost dezmembrate și date înapoi țăranilor, dar se pare că foarte puțini dintre acești noi mici proprietari au mijloacele suficiente pentru a face o adevărată exploatare agricolă.

Spre ora 9, haltă la Suceava, numită Suczawa sub Habsburgi, oraș de frontieră între Moldova și Bucovina. Autocarul în care călătorim este moldovenesc, închiriat la Chișinău, deoarece a circulat zvonul că autocarele moldovenești trec mai ușor granița ucraineană decât autocarele românești… Pe caroseria mașinii se mai vede încă numele întreprinderii bavareze care a fost primul ei proprietar.

De la intrarea în Bucovina, peisajul e mai vălurit, satele sunt mai numeroase. Ultimul târgușor înainte de graniță este Sereth (numele german de deunăzi), Siret în română (e și numele râului care marchează frontiera). Vestigii ale stilului urban habsburgic. Stalin a trasat granița fără să țină cont de datele istorice și culturale. Astăzi, 500.000 de români trăiesc în Ucraina, având statutul deloc de invidiat al unei minorități. Vechea Bucovină are populația împărțită într-o pătrime români și trei sferturi ucraineni. Vechiul Czernowitz se numește în ucraineană Cernivici, în rusă Cernovisky, în română Cernăuți.

Ajungem plini de încredere la frontiera românească. Ne ia o oră ca să ieșim din România. Jovialitatea polițiștilor și a vameșilor nu diminuează cu nimic migăleala controlului pașapoartelor și a actelor autocarului. Înainte și după postul de frontieră ucrainean, un imens portal albastru barează drumul. Intrați în zona de frontieră, începem să completăm un formular de vamă cu totul ermetic, având în vedere că e scris în română și ucraineană. Nu trebuie nimic altceva decât să răspunzi „nu” la toate rubricile (transportați arme ? dar materiale nucleare ?). După care urmează strângerea pașapoartelor.

O jumătate de oră mai târziu apar două probleme : o colegă româncă are în pașaport o adresă de rezidență în Germania ; polițiștii ucraineni estimează că ar fi avut nevoie de viză, cu toate că românii nu au nevoie de așa ceva și nici un regulament nu menționează cazul românilor rezidenți în străinătate. Un lucru absurd și sâcâitor, fără doar și poate. Numai că acestei nefericite colege i se va impune să părăsească autocarul și va fi nevoită să se întoarcă pe jos la postul de graniță român. Și negăsind nici un mijloc de transport pentru a se întoarce la Iași, avea să ne aștepte până la întorcerea noastră. Alt caz de litigiu sunt eu. Consulatul Ucrainei de la Paris îmi dăduse o viză de tranzit, pe considerentul că o călătorie dus-întors la Cernăuți care durează numai o zi constituie mai degrabă un „tranzit" decât o „vizită". De altfel, tariful vizelor era același, fie că era de tranzit sau de vizită... Dar aici, la o așa depărtare de Paris, lucrurile sunt mai complicate : o viză de tranzit nu-mi permite, îmi explică polițiștii, să intru și să ies prin același post de frontieră. Mi se sugerează, în glumă, firește, să mă întorc prin Moldova ; numai că nu am viză pentru Moldova, deci ideea rămâne teoretică. Polițiștii se încăpățânează și cam o jumătate de oră trăiesc cu teama că voi avea aceeași soartă precum colega care a luat-o pe jos înapoi spre România. Deodată, după mai multe deliberări infructuoase și lungi așteptări fără explicație, șeful postului de poliție se întoarce spunând că e în regulă și că pot trece. Uf ! Dar încă nu e totul gata : autocarul trebuie să achite o taxă ecologică, care e o culme a absurdității într-una dintre țările cu cea mai tristă faimă pentru degradarea mediului natural (Cernobîl). Informația potrivit căreia cu un autocar moldovenesc ar apărea mai puține complicații administrative se dovedește deci falsă : autocarul nostru înmatriculat la Chișinău și transportând români,

germani, austrieci, un francez, un japonez suscită o mare neîncredere. În total, controalele au durat trei ore și toate eforturile colegului nostru ucrainean de la Universitatea din Cernăuți, ca și prezența unui secretar al administrației locale, venit să ne faciliteze trecerea, nu au folosit la nimic – sau cel puțin așa s-ar părea. Cine știe dacă nu am fi așteptat patru ore în loc de trei dacă ei nu erau acolo… E mai recomandabil, ca să ajungi în Ucraina, să iei avionul decât autocarul de la Iași la Cernăuți…

Andrei îmi semnalează că am primit o lecție care se va dovedi prețioasă. Trăisem, timp de o oră, din momentul în care valabilitatea vizei mele era contestată, ceea ce locuitorii acestei nefericite țări au trăit vreme de decenii, cu orice ocazie, în orice împrejurare : amenințările și abuzurile birocratice și polițienești. De vreo câteva ori m-am întrebat dacă soluția nu ar fi bacșișul. Dar erau prea mulți martori, desigur, pentru ca o astfel de rezolvare să se poată aplica…

În sfârșit, intrăm în Ucraina cu o întârziere considerabilă față de orarul prevăzut. Curând, drumul nostru o ia printr-o minunată pădure de fagi : supranumele Bucovinei era „das Buchenland”, țara fagilor. De la marginea acestei păduri drumul începe să coboare spre Cernăuți, pe care îl vedem la orizont. Un oraș mare, cam de 250.000 de locuitori. Chiar de la intrarea în oraș, suntem absorbiți într-un trafic intens, autobuze și troleibuze își dispută întâietatea cu automobilele. Drumul se transformă în șosea pavată și plină de hopuri. Trecem pe lângă vechiul Volksgarten din Cernăuți, parcul care purta același nume precum cel mai celebru parc vienez. Vizavi de Volksgarten, vile frumoase de la începutul secolului. Puțin mai departe în spatele acestor case, gara – cea din care porneau trenurile de transportat animale și în care erau înghesuiți deportații. Apoi strada trece pe lângă un mic scuar, în mijlocul căruia i s-a construit

un monument lui Paul Celan. Un cap de bronz care mi se pare că îl evocă prea puțin. Fața lui Paul Celan mi-e familiară de foarte mult timp. În ultimii ani, l-am revăzut adesea, la Școala Normală Superioară, în Sala Paul Celan, pe peretele căreia se află un frumos portret fotografic al poetului, unul dintre cei mai mari din secolul XX, lector de germană la E.N.S. din 1959 până în 1970, anul sinuciderii sale. Nu l-am cunoscut pe Celan, fiindcă am intrat la E.N.S. abia în 1973, dar citindu-l și auzind atât vorbindu-se despre el, am impresia că l-am cunoscut la fel de bine ca toți contemporanii care îl întâlneau și îi rămâneau străini, atât de străini încât și-a trăit ultima parte a existenței sale pariziene într-o singurătate apăsătoare.

Mă gândesc la istoria îngrozitoare a evreilor din Cernăuți, rezumată de Andrei Corbea-Hoișie în excelentul său „Scurt istoric al civilizației din Cernăuți” (în *Les littératures de langue allemande en Europe centrale*, PUF, 1998): „Ocupat în iunie 1940 de către sovieticii care s-au dezlănțuit împotriva burgheziei locale române și mai ales evreiești, organizând deportări în masă în Siberia – în timp ce «etnicii germani» au fost trimiși, la ordinul lui Hitler, în Germania –, orașul Cernăuți a fost recucerit un an mai târziu de armata română însoțită de unitățile S.S., care, pentru a sancționa așa-zisul păcat de «infidelitate» al evreilor din Bucovina față de statul român, a declanșat o îngrozitoare represiune, inaugurată prin arestări, torturi și execuții în masă și culminând cu închiderea evreilor în ghetou și deportarea majorității în lagărele de concentrare din Transnistria” (p. 160).

Gândindu-mă la aceste tragedii, la această distrugere sistematică a uneia dintre culturile cele mai strălucite din estul Europei Centrale, îmi imaginam Cernăuții ca pe un loc încărcat de o memorie sinistră, ca pe un câmp de vestigii unde arheologia memoriei ar trebui să reconstituie o lume dispărută. Dar, pe

măsură ce înaintăm spre centru, îmi dau seama că m-am înșelat întru totul. Centrul istoric al Cernăuților este foarte bine păstrat și cei care au vizitat orașul prin 1990 îmi spun că lucrările de renovare au făcut un progres spectaculos de atunci. Această capitală a unei frumoase provincii habsburgice fusese concepută ca o Vienă în miniatură, cu clădirile administrative, universitatea, bisericile și teatrele, piețele și parcurile sale. Pe fațadele în stil Biedermeier târziu se regăsește galbenul habsburgic, dar și culori mai puțin convenționale (albastru, violet...). Clădirile construite după 1870 și până în 1914 sunt o antologie a stilului numit „istoricist" care caracterizează vienezul Ringstrasse și împrejurimile lui. Acest stil arhitectural a fost unul dintre elementele cele mai solide ale coeziunii Europei Centrale habsburgice și a zonelor sale proxime. Astfel, teatrul din Iași (construit pe un teritoriu care a fost întotdeauna exterior Austro-Ungariei) este fratele geamăn al celui din Cernăuți ; ambele au fost concepute de Ferdinand Fellner și Hermann Helmer, un duo de arhitecți deosebit de activi de-a lungul întregii epoci Späthistorismus. Antologia *Czernowitz. Jüdisches Städtebild* datorată lui Andrei Corbea-Hoișie (Frankfurt pe Main, Jüdischer Verlag, 1998) conține o serie sugestivă de cărți poștale din Belle Époque unde se văd monumentele din Cernăuți în toată semeția lor habsburgică. Se găsesc de asemenea exemple superbe ale Jugendstil-ului *à la* Otto Wagner : de exemplu, vechea clădire a Casei de Economii, în piața numită altădată Ringplatz, bogat împodobită și pictată în culori foarte vii.

Că orizonturile de așteptare ale fiecărui călător diferă mult, observ și datorită cărții pe care o răsfoiesc, cea a lui Jean Cuisenier, *Mémoires des Carpathes. La Roumanie milléniare : Un regard intérieur*, Plon, „Terre humaine", 2000. Capitolul 24 se numește „Călătorie în Bucovina", dar e vorba de o altă Bucovină :

etnologul pornește în căutarea „meșteșugurilor și tradițiilor populare” și a mănăstirilor romanice. Autorul se află pe teritoriul românesc, dar despre Cernăuți nici nu se pomenește în carte. Mărturisesc că *această* Românie, cea a lui Dracula și a folclorului rural, nu mă interesează. Oricum, în nici un caz anul acesta. Am senzația că erudiția lui Cuisenier sfârșește prin a impune din nou privirii „Miorița” lui Vasile Alecsandri, despre care Mircea Eliade comenta spunând că intelectualii moderniști „refuzau să recunoască dramele, destinul și idealul unui popor modern într-o creație folclorică multiseculară” (citat de Catherine Durandin, *Histoire des Roumains*, Fayard, 1995, pp. 27-28). De altfel, „civilizația cernăuțeană” nu a fost românească decât pentru o perioadă foarte scurtă, mai degrabă infimă. Paul Celan se înfuria când era prezentat drept poet român de limbă germană... Ceea ce nu trebuie să ne facă să uităm influența etapei românești, de la București, în biografia lui Celan, nici poemele în limba română pe care le-a publicat în acest interval.

Trecem prin fața străzii Masaryk, unde familia Celan s-a stabilit în anii ’20. Chiar aici au fost arestați în cursul unei razii și duși într-un lagăr de concentrare din Transnistria, de unde nu s-au mai întors niciodată. Liceul unde a studiat Paul Celan. În anii aceia, lumea habsurgică subzista încă, neștirbită. În legătură cu asta, Gregor von Rezzori scrie în memoriile sale, *Neiges d’antan* (Paris, Salvy, 1993), care sunt mult mai pasionante decât *Mémoires d’un antisémite* : „Ne concepeam existența ca pe a unor austrieci veritabili rămași într-o provincie marcată mai ales de Austria, asemănători englezilor rămași în India după sfârșitul imperiului” (p. 49). El subliniază că „austriecii” rămași la Cernăuți după 1920 puteau să-și permită „un mod de viață incomparabil mai somptuos decât ar fi fost cu putință în Austria” (p. 114). E adevărat că aceste remarce nu

vizează ambianța familială a lui Paul Celan, provenit dintr-un mediu mai modest și despărțit de mediul „german" din Cernăuți prin zidurile unui ghetou invizibil, pe care limba nu putea să le facă uitate. Cernăuții lui Rezzori nu sunt întocmai aceiași cu ai lui Celan…

Iată vechea Austriaplatz, dominată de fostul palat al guvernului, care adăpostește astăzi o facultate a Universității din Cernăuți, catedrala grecească ortodoxă, revopsită în aur și culori sclipitoare. Apoi trecem prin fața hotelului „Kiev", unde au fost cazați participanții la primul Congres Mondial Idiș în 1908. În ceea ce astăzi se află un cinematograf, un *music-hall* și o sală de joc, se găsea altădată marea sinagogă în stil maur, incendiată în 1940.

Ajungem la clădirea principală a actualei Universități din Cernăuți. Un somptuos ansamblu arhitectural, reședința de altădată a mitropolitului Bisericii Ortodoxe a monarhiei habsburgice, arhiepiscopul Bucovinei și Dalmației (cele două extreme geografice ale monarhiei...). Universitatea din Cernăuți era singura, pe vremea Habsburgilor, care avea o facultate de teologie ortodoxă. Vizităm palatul, terminat în 1882 (incendiat în 1941, din vina sovieticilor, mi se spune, restaurat ulterior), care cuprindea o biserică, o arhiepiscopie și un mare seminar. Arhitectul e cehul Josef Hlavka, același care a construit biserica armenească din Cernăuți în același stil, care, curios, te face să te gândești mai degrabă la o sinagogă. Acest amestec de stiluri arhitecturale (un stil „maur" comun bisericii ortodoxe și bisericii armenești, un arhitect de origine cehă…) dovedește în ce măsură a constituit arhitectura un factor de integrare simbolică, de unitate în diversitate, în cadrul acestei monarhii pluriculturale și polietnice.

Acesta a fost secretul monarhiei habsburgice, pe vremea imperiului liberal sau cel puțin în Cisleithania,

anume de a sluji drept creuzet al identităților culturale pe care conștientizarea națională le separa și le ridica una împotriva celeilalte. Pentru a înțelege coeziunea socioculturală a unui teritoriu atât de plin de contraste din punct de vedere demografic ca Bucovina, trebuie neapărat să admitem că nu convergența interculturală în interiorul microcosmosului cernăuțean a fost factorul principal : e vorba de un model habsburgic de „compromis" între naționalități, care a permis ca aceste membre disparate să se constituie ca organism. Dacă acceptăm această interpretare, se poate înțelege de ce aceleași grupuri culturale, după 1919, s-au separat și nu au mai conceput nici un fel de destin politic comun. Rezzori, în *Neiges d'antan*, a descris foarte bine această întoarcere cu o sută optzeci de grade și care, aproape într-o singură zi, a fisurat și fragmentat Bucovina, care părea să formeze o unitate în ultima treime a secolului al XIX-lea. „O dată prăbușită Dubla Monarhie, Bucovina a fost atașată României – în 1919. Dacă, pe vremea vechii Austrii, amestecul pestriț de popoare, de limbi și porturi se dovedise un factor suplimentar plin de atractivitate..., acum mai degrabă reversul a fost adevărat. Această pojghiță reprezentată de civilizație părea suprapusă în chipul cel mai superficial pe un conglomerat etnic confuz, făcut din petece, care se descuama văzând cu ochii" (p. 87).

Una dintre enigmele secolului XX, de la prăbușirea monarhiei habsburgice până la dislocarea Iugoslaviei, ar fi această trecere inexorabilă a ansamblurilor teritoriale multiculturale la statutul de state-națiuni : formulele care au permis coabitarea în linii mari armonioasă a culturilor au dat greș și noile naționalități dominante nu au știut să integreze noile minorități în concepția lor despre lume.

Un bătrân profesor de muzică de la Conservatorul din Iași a profitat de excursia germaniștilor pentru a revedea Cernăuții. În 1945, familia sa, provenind din

mica burghezie evreiască, a părăsit Cernăuții, dar nu a mers mai departe de București. Greșeală fatală, îmi spune bătrânul domn într-o franceză perfectă (știe și germana, dar preferă să vorbească în franceză): părinții lui ar fi trebuit să se ducă mai departe, mult mai departe, în Franța, Anglia, America... În România, viața nu le-a fost mai ușoară decât la Cernăuți sub regimul sovietic, ci dimpotrivă, întrucât dictatura lui Ceaușescu s-a dovedit și mai distructivă pentru cultură și pentru elitele artistice și intelectuale decât dictatura sovietică. O viață ratată, îmi spune bătrânul domn cu un glas mâhnit, el, care își începuse studiile ca un strălucit pianist și care a fost adus în situația de a supraviețui ca un cerșetor, potrivit propriei sale formulări, dând lecții de pian la Conservatorul din Iași. Ne plimbăm prin centrul istoric al Cernăuților, iar această convorbire are loc în vechea Postgasse, strada poștei, care fusese construită în ultimii ani ai monarhiei ca o replică a poștei din Bergenz. Am ajuns în fața vechiului Musikverein, sala de concerte care purta același nume ca sora ei mai mare vieneză și care era considerată o etapă importantă pentru muzicienii în turneu. Chiar vizavi de Musikverein, bătrânul domn, fiu al Cernăuților, își încheie povestirea copilăriei. Simt că-i vine greu să-și stăpânească lacrimile. Îmi spune cu un firicel de voce că e prima dată, din 1945, când vine din nou la Cernăuți, și asta fiindcă îi era tare teamă, până acum, să-și revadă orașul unde și-a lăsat cele mai frumoase amintiri din copilărie, dar și amintirile celor mai cumplite spaime și suferințe de pe vremea persecuțiilor antisemite, cu ființe dragi brutalizate și luate pe sus chiar în fața ochilor lui, oameni pe care nu i-a mai revăzut niciodată. Poate că și-a supraestimat puterile afective: bătrânul domn părăsește brusc grupul ca să o ia pe o străduță. Vrea să-și revadă casa copilăriei, îmi spune. Cred mai

degrabă că are nevoie de singurătate pentru a lupta împotriva emoției care îl copleșește.

În Theaterplatz observăm două foste „case ale naționalităților" : la Cernăuți, fiecare naționalitate își avea centrul cultural, care servea ca sediu pentru asociații și ca loc de întâlnire. Centrul cultural evreiesc este deosebit de impozant, construit în stil istoricist, la fel ca palatul baroc din Herrengasse din Viena, cu patru atlanți care susțin fațada și balcoanele. În spatele teatrului, Andrei îmi arată celălalt centru cultural evreiesc, construit în anii '20, centrul cultural idiș, potrivnic mișcării sioniste și aliat mișcării social-democrate.

Ajungem în Ringplatz, piața centrală, unde altădată se încrucișau liniile de tramvai. La capătul pieței – cafenelele „Habsburg" și „Europe", azi dispărute, așezate pe colț cu strada Herrengasse locală, care reproduc modelul cafenelelor vieneze, în genul Café Central sau Griensteidl și care puneau la dispoziția clientelei toate ziarele monarhiei și ale Europei. De cealaltă parte, vechiul hotel „Schwarzer Adler". Gestapo-ul a făcut din ele un loc al groazei și al morții. Aici a fost adus în 1941 rabinul Abraham Frank. Corpul său torturat a fost aruncat în puțul ascensorului.

Coborâm apoi spre partea orașului din vale, unde locuiau evreii de condiție modestă. Trecem prin fața uneia dintre rarele sinagogi vechi care au scăpat de la distrugere. Familia Celan locuia, la vremea nașterii lui Paul, la parterul unei mici clădiri Jugendstil de pe strada Saxaganski. Locul e fermecător, cu străduțe liniștite, mărginite de copaci. Pe vremea lui Paul Celan, copacii aceștia erau castani, pe care unul dintre poemele sale îi evocă astfel : „Erst jenseits der Kastanien ist die Welt" („Doar dincolo de castani începe lumea"), în primul vers din poemul „Drüben" (*Der Sand aus den Urnen, Gesammelte Werke*, vol. 3, p. 12, și *Frühwerk*,

ediție de Barbara Wiedemann, p. 96; Andrei Corbea-Hoișie, expert în filologia celaniană, avea să-mi furnizeze aceste informații precise).

Întoarcerea. În autocar, colegul ucrainean de la Universitatea din Cernăuți care a ținut să ne însoțească până la graniță pentru a fi sigur că trecerea frontierei are loc în condiții bune, ne face câteva confidențe despre starea de mizerie a Ucrainei. Cel puțin 50% sunt șomeri; un profesor din învățământul preuniversitar câștigă 30 de dolari pe lună, un profesor de la universitate, 40 de dolari. În orice caz, nu turismul va îmbogăți țara, într-atât sunt de oribile punctele de frontieră...

La graniță vom avea din nou parte de o așteptare de trei ore ca să ieșim din Ucraina și iarăși va trebui să plătim la Grimnia „taxa ecologică". Nici de partea română lucrurile nu vor fi mai simple: toți colegii din România care au doar viză de intrare sunt prinși în capcană și trebuie să-și facă iarăși rost de o viză de intrare, să plătească din nou prețul vizei etc.

Ajungem la Iași în jurul orei 2 noaptea.

Ora 15. În micul avion A.T.R. 40-500 unde mi s-a rezervat un loc pentru drumul de la Iași la București. Aeroportul din Iași e minuscul și întors pe dos din cauza unor reparații de anvergură. Se pare că se va construi o mare pistă la standardele internaționale.

Vineri, 26 mai. Ora 10. București. Hotel „Minerva".

Ieri seară, I. Miron m-a așteptat la aeroport, altul decât cel pe care aterizasem sâmbătă: cel pentru zboruri interne, mai aproape de centru. Am luat-o spre sala de concerte; rămăsese stabilit că el va cumpăra bilete pentru concertul Mozart din acea seară de joi. Sala, magnifică, e rotundă, ca Odeonul roman, și a fost inaugurată în 1888. Observ friza istorică ce

înfățișează, cu siguranță, marile etape istorice ale națiunii române, figuri mitologice de la sfârșitul Evului Mediu până în epoca modernă. Deasupra frizei, medalioane în care sunt înscrise principalele discipline artistice, literare, filosofice și științifice.

Dan Grigore interpretează concertul pentru pian KV 466, în marele stil romantic. Nu e acel piano-forte al lui Paul Badura-Skoda, dar e foarte frumos. Biletele au costat în jur de 3 dolari, ceea ce e un preț derizoriu pentru străini, dar ridicat pentru români. Sala e arhiplină și publicul aplaudă cu fervoare.

Îi relatez lui I. Miron odiseea noastră ucraineană. Îmi confirmă că autoritățile ucrainene țin aproape închisă frontiera cu România. Fundația lui, îmi povestește, lansase un program de distribuire de manuale școlare în limba română în regiunile ucrainene cu populație românească : era să fie arestat pentru că a venit să livreze acele manuale școlare.

Vorbim despre Austria. I. Miron zâmbește când îi împărtășesc nemulțumirile legate de „haiderizarea" societății austriece. Problemele societăților din țările Europei Centrale și Orientale sunt, îmi spune el, de o cu totul altă gravitate. Îi explic de ce iau totuși atât de în serios problemele austriece : într-o perioadă în care vorbim așa de mult de Uniunea Europeană, nu ar trebui ca aspectele economice și demografice să facă uitate problemele culturale și politice. Pentru a integra aceste societăți fără a destabiliza cultura politică a întregii uniuni, e important ca ansamblul Uniunii Europene să fie perfect „sănătos" din acest punct de vedere. Or, acest *morbus austriacus* reprezintă un pericol deloc neglijabil. Dă un prost exemplu, al întoarcerii spre șovinismul național-regionalist și antieuropean, și încurajează toate guvernele care, în Mitteleuropa, sunt întemeiate pe o alianță între dreapta liberală și extrema dreaptă naționalistă. Austria, care ar fi putut și ar fi vrut să joace un rol de intermediar

între estul și vestul Europei, se cantonează în acest moment într-o atitudine izolaționistă și xenofobă. Plusul de însuflețire pe care Erhard Busek, însărcinat cu negocierile de lărgire, ar fi fost de presupus să-l aducă guvernului Schüssel nu a produs cine știe ce efecte, cel puțin deocamdată.

După concert, cină în compania profesorului de literatură universală și comparată Mircea Martin, care e, de asemenea, unul dintre marii editori din București. Catalogul Editurii Univers, pe care o conduce, este de o bogăție impresionantă.

Ora 18. În avionul de Timișoara (un avion al Tarom-ului, care își continuă cursa spre Paris după escala la Timișoara). Spre prânz, astăzi, eram la Salonul de Carte de la București, pentru o conferință despre „Europa Centrală literară”, care reprezenta introducerea la lansarea programului european de traduceri finanțat de Fundația Concept. Sala de conferințe era strâmtă și prost sonorizată. Eram obligat să vorbesc foarte tare, ceea mi-a obosit vocea destul de repede.

Miron îl aștepta pe atașatul cultural al Ambasadei Franței, iar Mircea Martin s-a dus să îl aștepte și el, însoțit de mine, cam o jumătate de oră, la intrarea în salon. Foarte iritat din cauza acestei nerespectări a cuvântului dat, îmi împărtășește nemulțumirile sale față de Ambasada Franței și îl ascult consternat. Nu e ceva nou pentru mine. Serviciile culturale ale ambasadelor noastre nu sunt întotdeauna la înălțimea partenerilor lor universitari și științifici. Totuși, Mircea Martin este un francofon desăvârșit și un eminent specialist în literatura franceză. Cine nu cunoaște revista *Cahiers roumains d'histoire littéraires* pe care Editura Univers o publică din nou acum, într-o variantă lărgită, cu titlul *Eurésis* (*Cahiers roumains*… figurează ca subtitlu)? Vizităm rapid Salonul de Carte

de la București: standul francez, realizat de France Édition, mi se pare sărăcăcios. Văd un număr din *Revue de métaphysique et de morale* vechi de zece ani și un număr din propria mea revistă, *Revue germanique internationale* de acum cinci ani. După ce ies din Salon, mă opresc la Librăria Internațională, unde găsesc câteva cărți franceze interesante vândute la un preț foarte redus, dar, altfel, nici o noutate.

Ora 23. Întâmpinat la Timișoara de Adriana Babeți, directoarea Institutului „A Treia Europă”, de adjunctul ei și de directorul Centrului Cultural Francez din Timișoara. În drum spre hotel, trecem pe lângă spitalul militar datând din epoca habsburgică, celebrul spital din Temesvar unde, în 1914, a murit poetul Georg Trakl. Temesvar era capitala Banatului, recucerită de sub otomani în 1716 de către Eugeniu de Savoia, încorporată Ungariei din 1779, dar cu statutul de „oraș liber regal”, cu reprezentare în Reichstag, pe care i l-a dat Iosif al II-lea. În momentul contrarevoluției din 1849, Banatul a fost din nou despărțit de Ungaria și unit cu Voivodina într-un Kronland al „Voivodinei sârbești și al Banatului de Temesh”, fiind restituit Ungariei la sfârșitul anului 1860.

Aceste vicisitudini istorice ale unui teritoriu situat la încrucișarea influențelor germane, ungare, sârbești și, bineînțeles, românești explică existența unei populații și astăzi foarte amestecate în Banat și orașul Timișoara. În 1851 se găseau la Timișoara 8.775 germani (șvabi), 3.807 români, 2.346 maghiari și 1.770 sârbi, statisticile adăugând, de asemenea, 1.551 evrei. Astăzi (cifrele sunt din 1992), se găsesc aici 561.200 români, 62.866 unguri, 26.722 germani, 17.144 sârbi, 14.836 țigani etc., la o populație de 700.000 de locuitori. Preiau aceste cifre dintr-un articol al lui Victor Neumann, istoric de la Universitatea din Timișoara.

În acest moment la Centrul de studii europene „A Treia Europă” (această „a treia” este Europa Centrală) se desfăşoară un colocviu al traducătorilor central-europeni, finanţat de Fundaţia Pro Helvetia. „Seminarul intensiv” pe care îl voi ţine sâmbătă dimineaţa, sâmbătă după-amiaza şi duminică dimineaţa, ca şi conferinţa mea de sâmbătă seara (prezint o versiune mai dezvoltată a „Europei Centrale literare”) vor avea loc la Centrul Cultural Francez, care pare foarte bine reprezentat în viaţa culturală şi universitară locală şi al cărui sediu se află într-o vilă superbă, construită de o familie franceză stabilită la Timişoara, familia Duval, în Belle Époque. Aflu că pe baza seminarului meu de la Timişoara se va edita un volum.

Acest grup de istorici, filosofi şi comparatişti, în totalitate perfect francofon (am întâlnit şi doi foşti bursieri români ai Şcolii Normale Superioare) este cu adevărat sclipitor şi am de-a face cu colegi şi tineri cercetători ale căror întrebări şi observaţii îmi dau multe idei noi. Aici Europa nu e un subiect academic şi nici o problemă politică, ci o miză intelectuală de cea mai mare importanţă.

Sâmbătă, 27 mai. Hotelul „Perla”, Timişoara. La sfârşitul zilei.

Graţie unei pauze în cadrul seminarului, sunt condus într-o vizită a oraşului. Marea piaţă centrală, a cărei înfăţişare a rămas aproape neschimbată din secolul al XVIII-lea, e magnifică. Îmi este arătată sinagoga, o clădire frumoasă din secolul al XIX-lea, închisă din cauza unor lucrări de renovare care nu au început încă, din lipsă de fonduri. Comunitatea evreiască din Timişoara este astăzi redusă la un cerc infim, şi această mare sinagogă evocă „lumea de altădată” când evreii se aflau în număr mare la Timişoara. Nenorocirile perioadei naziste au nimicit această

prezență, iar stalinismul și epoca Ceaușescu i-au făcut să plece pe majoritatea supraviețuitorilor și a celor reîntorși după 1945.

În conferința mea de la ora 17, dezvolt concepția că ideea europeană, care s-a împotmolit în vestul Europei în dispute politice și demersuri economice și juridice, își păstrează în România întreaga dimensiune utopică. Fără îndoială că din acest nou Orient al Europei ne va veni dacă nu lumina, în orice caz scânteia de entuziasm care s-a atenuat, dacă nu s-a stins, în Occidentul nostru eurosceptic.

În ce privește restul seminarului, mă încred în transcrierea înregistrărilor pe care Institutul „A Treia Europă” are de gând să o realizeze.

Duminică. Ora 20. Klagenfurt. Pensiunea „Wachau”.

Am plecat ieri după-amiază din România, pe un soare estival, ajungând la Klagenfurt după ce am schimbat avionul pentru Viena, sub un cer de plumb. Timpul e vijelios și se anunță ploaie pentru mâine. Klagenfurt, la sfârșitul acestei zile de duminică, mi se pare complet stins. Un „oraș mort” în comparație cu Timișoara.

În avion, am consumat în doze mari presa austriacă și m-am regăsit afundat în dezbaterile naționale austriece asupra sancțiunilor. *Kurier*, sub semnătura editorialistului Peter Rabl, explică pe un ton grav că interesele vitale ale Austriei sunt în pericol dacă sancțiunile mai durează. Dimpotrivă, deputatul ecologist Peter Pilz denunță infiltrarea bărbaților și femeilor membre ale F.P.Ö. în toate structurile administrației publice : după ce au denunțat sistemul *Proporz*, haiderienii profită astăzi din plin de pe urma acestui act.

În *Die Presse,* șeful grupului parlamentar conservator Ö.V.P., Andreas Khol, atribuie note bune și proaste. O notă proastă pentru șeful partidului S.P.Ö.,

Gusenbauer, care ar fi un „rău austriac”, complice al sancțiunilor, în linia cancelarului Klima, care ar fi semnalat el însuși sancțiunile tovarășilor săi din Internaționala socialistă. O scrisoare deschisă consternantă, semnată Kurt Seidl : toți cei care nu denunță astăzi sancțiunile insultă democrația austriacă. Austria de astăzi, continuă Seidl, nu e obligată să indemnizeze condamnații la muncă silnică și evreii spoliați de al treilea Reich. Cei care cer așa ceva vor „să mulgă vaca de lapte a conștiinței încărcate” (s-ar părea că formula asta trivială e a lui Ernst Jünger).

Jörg Haider propune să li se ridice imunitatea parlamentară deputaților, socialiști sau liberali, care nu au denunțat sancțiunile și să li se intenteze proces pentru „înaltă trădare”. Haider tocmai a făcut o vizită în Libia. Călătorise acolo cu un director de întreprindere și fusese văzut ieșind din cortul lui Khaddafi.

Ministrul F.P.Ö. al apărării, Herbert Schneiber, are de gând să interzică trecerea prin spațiul aerian austriac a avioanelor militare belgiene care transportă demnitari de stat, pentru a replica sancțiunilor al căror vârf de lance este Belgia.

Standard : Gerfield Sperl estimează că sancțiunile nu fac decât să-l întărească pe Haider și că ele trebuie întrerupte cât mai curând. Mai crede, totuși, că axa franco-germană este principalul obstacol pentru ridicarea sancțiunilor.

În același ziar, un articol despre scandalul financiar care îi împroașcă cu noroi pe Iliescu și pe acoliții săi din România.

Wirtschaftsblatt consideră că Franța și Spania s-au aliniat de acum țărilor Uniunii Europene care sunt ostile unei lărgiri rapide. În același timp, adaugă el, popularitatea aderării la uniune scade în țările candidate : în 1996, 70% dintre polonezi și 80% dintre cehi o doreau, astăzi proporțiile fiind de 55% și respectiv 46%. Singurii candidați încă fervenți : ungurii.

Luni, 29 mai. Universitatea din Klagenfurt este situată la periferia orașului, în câmp. Ploaia de astă-noapte a scos pe trotuare melci mari și roșii care te fac să fii foarte atent pe unde calci, ca să eviți corpurile astea cărnoase și vâscoase. Colocviul intitulat „Cultură și vecinătate. Contacte, conflicte, comparații”, organizat de Johann Strutz și prezidat de Friedbert Aspetsberger la Unversitatea din Klagenfurt, este deschis prin conferința Monikăi Kalista, reprezentantă a ministerului afacerilor externe. Această prezență guvernamentală va pune oare în discuție vreo problemă? Deocamdată, nu aud nimic altceva decât lucruri „politic corecte” despre identitatea multiculturală a Europei. Nici o aluzie la „sancțiuni”. Uf! M. Kalista pledează pentru lărgirea Europei. Foarte bine, dar ea nu ignoră, cred, faptul că partidul F.P.Ö. este cel mai reticent din acest punct de vedere. Ne aduce la cunoștință că Graz va fi în 2003 capitala culturală a Europei. La acest punct, am avut chef să o provoc întrebând-o dacă, după părerea ei, sancțiunile vor mai fi încă în vigoare în 2003. Dar m-am abținut.

Regiunea care ocupă locul de onoare la acest colocviu este Istria, situată între Triest, Austria, Slovenia și Croația. Prima dimineață este consacrată poeților și scriitorilor. Loredana Bogliun citește o scurtă conferință în italiană, apoi un lung poem în limba istriotă și tălmăcirea sa în italiană. Gerhard Kofler, poet vienez originar din Tirolul de Sud, care își publică textele în italiană și germană, citește câteva poeme în italiană, apoi în germană. Drago Jancar, romancier croat, citește un manifest împotriva naționalismului etnic care a sfâșiat fosta Iugoslavie. Claudio Magris citește un fragment din traducerea germană a cărții sale *Microcosmosuri*.

Editorul Wieser prezintă proiectul unei enciclopedii interculturale a Europei de Est, inclusiv Rusia, și acoperind în total în jur de șaizeci de arii sau grupuri lingvistice.

Ora 15. La masa de prânz, într-un restaurant cochet care domină Wörther See și unde ni s-a servit pește prins chiar acolo, sunt așezat în fața sociologului venețian Ulderico Bernardi, simpatic și interesant. I-am pus câteva întrebări despre situația din Italia. După părerea lui, victoria lui Berlusconi și a aliaților săi e în afară de orice îndoială, întrucât stânga italiană se află într-o situație jalnică. Kofler îmi semnalează că, în presa autriacă, se vorbește de sancțiuni fără să se pună întrebarea de ce există aceste sancțiuni. Filosoful Manfred Wagner, cu care tocmai mă reîntâlnisem, îmi spunea că nu se vorbește de sancțiuni decât pentru a păstra tăcerea asupra soluțiilor alese la nivel guvernamental. O responsabilă de afaceri din ministerul cercetării, Ch. L., care ocupa deja acest post în urmă cu cinci ani, când eu eram atașat cultural la Viena, apropiată a mediului S.P.Ö., îmi spunea că afacerile continuă fără vreo schimbare notabilă în administrație, dar că este prevăzută o „evaluare” peste un an și că aceasta ar putea provoca o repunere în discuție a tuturor premiselor actuale.

După-amiaza, îl ascult cu interes pe Slavko Goldstein, care vorbește despre croați, sârbi și evrei : el arată cum memoria comună a rezistenței la nazism, antisemitism și noile naționalisme mai întâi au făurit și apoi au distrus comunitățile istorice din această zonă. Un discurs foarte simpatic al primarului din Duino, micuța comună din împrejurimile Triestului devenită celebră prin *Elegiile* lui Rilke, menționează inițiativa extrem de haideriană a lui Illy, primarul din Triest, provenit dintr-o familie de cunoscuți negustori de cafea, care a propus înlocuirea tuturor comemorărilor victimelor fascismului printr-o sărbătoare a primăverii. Nu e de mirare că acest domn Illy e un bun prieten al lui Jörg Haider.

Într-un volum pe care ni l-a distribuit domnișoara Kalista figurează și *Declarația de la Viena asupra*

multiculturalismului și multietnicității în țările Europei Centrale și Orientale și în țările balcanice din 30 septembrie 1998, rezultat al unei inițiative a Austriei în cadrul președinției austriece a Consiliului Uniunii Europene. Textul concentrează ceea ce e mai bun în „misiunea Austriei” (Hofmannsthal, 1917) pentru actualitate. Se poate citi mai ales : „Xenofobia, rasismul și ideile naționaliste trebuie combătute”. Acest ecou îndepărtat al mitului habsburgic este – vai ! – pe cale să-și piardă orice valabilitate în climatul politic „haiderizat” care domnește în prezent în Austria.

Marți, 30 mai. În dimineața aceasta, Friedbert Aspetberger mi-a adus mai multe tăieturi din ziare : un atac la adresa lui din partea lui Andreas Mölzer, consilierul lui Haider pentru probleme de cultură, în *Kronen-Zeitung*, propriile sale articole în *Standard*. Editorialul lui Mölzer, semnat „Noricus”, lovește în „Friedbert” și ridiculizează un program de studii feministe lansat la facultatea unde F. Aspetsberger este decan.

Klaus Schumann, șef de serviciu la Consiliul Europei, originar din Fribourg-en-Brisgau, îmi arată pagina consacrată în *FAZ* declarațiilor făcute de naționalistul nostru republican Jean-Pierre Chevenement, care blamează violent proiectul federației europene al lui Joschka Fischer. Comentatorii germani se află pe poziții favorabile ca să-și bată joc de acest arhaism ideologic.

La prânz. Remarcabilă conferință a lui Paolo Fonda, psihanalist din Triest, asupra problemei identității de grup și a relației dintre cultura majoritară și cultura minoritară. Punând în evidență faptul că „poziția depresivă” (autocritică, dacă nu autodepreciativă) este cea mai fecundă în materie de manifestare a respectului la nivel intercultural, Paolo Fonda confirmă că

acele categorii socotite negative (refularea, renunțarea la pulsiuni, melancolia, trăirea doliului) sunt, potrivit lui Freud, pozitive pentru „procesul de cultură". Nu există cultură fără suferință. Doar naționalistul grosolan e în stare să se simtă în largul lui în propria sa cultură. (*Cf.* lucrarea noastră colectivă *Autour du „Malaise dans la culture" de Freud*.)

Am aruncat o privire în revista *Profil* de săptămâna asta. Un editorial semnat Lackner subliniază că Schüssel, dacă vrea să se mențină până la sfârșitul celor patru ani pe care i-i acordă calendarul electoral, are nevoie de alianța cu F.P.Ö. Trebuie deci să îl menajeze pe Haider, să evite să-l critice prea deschis. Cu alte cuvinte, Schüssel e prizonierul lui Haider. Era și timpul să-și dea seama!

După-amiază. Manfred Wagner îmi semnalează o curioasă contradicție a austriecilor : ei acceptă cu o devoțiune anxioasă reproșurile făcute de către Comisia de la Bruxelles, care îi cheamă la o mai mare austeritate bugetară în scopul unei mai bune respectări a criteriilor de convergență ; ar accepta cu siguranță chiar și sancțiunile bugetare ; în schimb, resping cu putere „criteriile de convergență politică" ce i-au făcut pe europeni să se neliniștească în fața coaliției Ö.V.P.-F.P.Ö.

Herfried Carl, tânăr diplomat colaborator al Înaltului Reprezentant al Uniunii Europene la Sarajevo (Wolfgang Petritsch), vorbește despre Bosnia și amintește „competența" deosebită a Austriei în teritoriile Europei Centrale și de Sud-Est. La această afirmație nu mă pot împiedica să intervin pentru a spune că respectiva competență este din nefericire pe cale de a se transforma în incompetență din cauza haiderizării, care discreditează și paralizează diplomația austriacă.

Cu puțin înainte de intervenția lui H. Carl (la urma urmelor, foarte atrăgătoare), prezentasem cuvântul meu pe tema „Cercetarea asupra transferurilor culturale franco-germane poate să folosească istoriei transferurilor culturale în Europa Centrală ?".

Miercuri, 31 mai. Ora 6.30, în avionul Klagenfurt-Viena.

Ieri seară, prezentare a volumului de opere poetice complete al lui Gerhard Kofler publicat la Editura Wieser, în casa unde s-a născut Robert Musil și care a fost transformată în Casa Literaturii, stând de asemenea sub semnul unei altei glorii literare a Klagenfurtului, Ingeborg Bachmann. Mă întorc la pensiunea „Wachau" cu mașina lui Friedbert Aspetsberger, în compania uneia dintre adjunctele domnișoarei Kalista la Direcția relațiilor culturale a ministerului de afaceri externe. Ea a rămas până la sfârșitul colocviului și a trebuit să suporte, sărmana, intervenția mea critică la cele spuse de H. Carl. F. Asptesberger îmi destăinuie că ministerul afacerilor externe s-a neliniștit când a văzut numele meu în programul colocviului și s-a interesat despre ce îmi propuneam să vorbesc.

Îmi țin la zi revista presei, care va fi ultima din această călătorie. *Kurier* îl critică aspru pe Jacques Chirac, care a declarat că trebuie relansată politica europeană față de statele fostei Iugoslavii. Înglobând în critica sa „concepțiile lui Joschka Fischer" și „ieșirea în afara realității" a lui Chirac, care ar întinde mâna acestui „Napoleon din Belgrad", ziaristul consideră că responsabilii germani și francezi sunt pe cale să nimicească Europa.

Die Presse : Karl-Heinz Grasser, ministrul F.P.Ö. al finanțelor, ar vrea să suprime 13.000 de posturi de funcționari. Editorial (Gerhard Marschall) despre declarațiile lui Haider, care își dorește să fie pedepsiți cu închisoarea oamenii politici vinovați de înaltă trădare pentru că nu au luptat cu destulă forță împotriva sancțiunilor : aceste declarații ar trăda „eșecul lui Haider", care a fost expus criticilor din partea „populiștilor de serviciu" din sânul propriului partid. Dubla sa strategie de participare la guvernare și la opoziție ar ruina șansele F.P.Ö.

Heide Schmidt, fostă membră a F.P.Ö., disidentă fondatoare a Forumului Liberal, constată eșecul demersului său : partidul ei a obținut rezultate proaste la ultimele alegeri și își cheltuiește puțina energie care i-a mai rămas în conflicte interne.

Heinz Fischer, S.P.Ö., vicepreședinte al Parlamentului, discută cu Klestil asupra celei mai potrivite modalități de a obține ridicarea „sancțiunilor".

Economie : în 1999, investițiile austriece în străinătate s-au diminuat, în afară de Mitteleuropa, iar Republica Cehă se află în fruntea investițiilor austriece în Europa Centrală.

Standard : Schüssel nu a vrut să ia în serios ultimele provocări ale lui Haider : până unde oare va merge agitatorul populist fără să provoace vreo reacție cancelarului ?

Romancierul Martin Walser critică sancțiunile europene față de Austria. Potrivit lui, guvernele social-democrate au format un „cartel" împotriva acestei țări. De la discursul său de tristă faimă asupra încheierii procesului de autoculpabilizare al germanilor, Walser perseverează și continuă să publice. Gert Mattenklott îmi spunea că a trebuit să-l înfrunte pe Walser într-o dezbatere publică la Berlin și că l-a găsit tare antipatic.

În Carintia, emoție în rândul profesorilor : limba slovenă, această limbă considerată a doua ca importanță în această regiune, ar putea să capete statutul de „limbă străină", potrivit proiectului de administrare a acestui land al cărui guvernator este excelentul J.H.

După compozitorul britanic George Benjamin, e rândul lui Patrice Chéreau să-și revoce participarea la Festivalul de la Salzburg, pentru a protesta împotriva participării F.P.Ö. la guvernul austriac. Citesc în *Profil* că Peter Stein, care pregătește o reprezentație integrală a lui *Faust* (douăzeci de ore de spectacol !),

se declară în favoarea sancţiunilor (dar e ostil măsurilor de „boicot”!). Dacă Austria ar lua măsuri şocante, ar trebui exclusă din Uniunea Europeană, spune Stein. Un fapt curios semnalat în *Profil :* Peter Turini semnase în 1991, alături de mii de alte personalităţi, un apel la insubordonare la adresa soldaţilor trimişi de guvernul austriac să-şi facă serviciul militar la frontiera cu Ungaria. Nouă ani mai târziu, are loc procesul. Chiar în ziua audierii, Turini primeşte în sfârşit premiul literar decernat de landul Stiria.

Profil : analiză a contradicţiilor strategice ale F.P.Ö. Din februarie, Ö.V.P.-ului îi bate vântul în pupă. Dacă ar produce căderea guvernului actual, Haider ar fi definitiv discreditat ca partener de coaliţie. „Dubla tactică” de participare şi opoziţie este aşadar o iscusinţă şubredă : Haider nu se poate dezice uşor de pactul încheiat.

Afaceri : Khaddafi a finanţat oare F.P.Ö. ?

Audio-vizual : Gerhard Weis, *Generalintendant* al O.R.F., rezistă în faţa intenţiilor câştigătorilor Ö.V.P. şi F.P.Ö. de a-şi lua „partea” de posturi în organigrama radio-televiziunii publice.

Apărare : Ö.V.P. ar dori o revizuire a politicii austriece, încercând să iniţieze o apropiere de N.A.T.O. Însă ar trebui ca o majoritate de două treimi dintre parlamentari să voteze pentru abolirea declaraţiei de neutralitate permanentă din 1955, ar trebui de asemenea să se mărească în mod considerabil bugetul austriac pentru apărare şi să se renunţe la calea urmată în momentul bombardamentelor N.A.T.O. în Kosovo (Austria refuzase avioanelor N.A.T.O. survolarea teritoriului său).

În legătură cu indemnizaţiile condamnaţilor la muncă silnică în timpul celui de-al treilea Reich : deputatul F.P.Ö., John Gudenus, crede că Austria nu ar fi consimţit la a-şi lua acest angajament decât pentru a-şi lua măsuri de prevedere împotriva represaliilor

Israelului. Austria, spune Gudenus, nu are de ce să aibă nevoie de iertare. Ar fi trebuit, pentru a judeca cu aceeași măsură, să li se acorde indemnizații și germanilor sudeți, victime ale „spolierii" decretate de Beneš.

Ora 11. Continuând așteptarea în aeroportul din Viena.

În *Die Zeit*, mediatizatul sociolog Ulrich Beck își expune proiectul „liberal de stânga" al unei *zivilcouragierte Gesellschaft* capabile să facă față celei de-a doua modernități (formulă care evită termenul de postmodernitate). Ce ar fi această „societate civilă a curajului civic"? Nici o societate de clase, nici o societate etnică, nici o societate de muncă. Solidaritate cu noii excluși. Atingere a unei *plurale Tätigkeitsgesellschaft* (o societate de activitate multiplă). Ajungerea la o viziune, aș spune nietzscheană, a unei noi „amoralități": respingerea credinței în superioritatea propriei morale și curajul de a nu-i mai diaboliza pe cei care au alte credințe. Beck propune așa ceva drept program cancelarului Schröder! În ce mă privește, nu văd aici decât niște cuvinte frumoase și iresponsabile. La întoarcerea din turneul meu central-european, mă întreb ce ar putea însemna acestea pentru o societate pauperizată, minată de neonaționalismul etnic și devastată de tranziția haotică de la escrocheria post-stalinistă la liberalismul economic.

În *Die Zeit*, un editorial despre revendicarea reducerii timpului de lucru, cerută de D.G.B. Această revendicare este considerată de *Die Zeit* drept ridicol de arhaică într-un sistem în care reușita socială se bazează pe munca din ce în ce mai multă. Reducerea timpului de lucru nu îi poate interesa decât pe lampagii și pe neșcoliți, conchide articolul.

Paginile literare conțin un interesant reportaj despre un colocviu al scriitorilor și intelectualilor sârbi care tocmai s-a desfășurat în Muntenegru. Cum se poate

vorbi despre războaiele postcomuniste? Dar despre regimul Miloșevici? Ce raționalitate există de a reconstrui acest Sud-Est „balcanic”? Ne tot bălăcim în noțiuni învechite precum „națiune multiculturală”, „integrare”, „identități regionale” și „globalizare”. Aplaudăm zvâcnirea națională a Muntenegrului, care încurajează rezistența în fața regimului de la Belgrad, dar aruncăm anatema asupra naționalismului sârbesc. Denunțăm intelectualii care i-au oferit dictaturii sârbe arsenalul ideologic, dar așteptăm de la noii intelectuali să definească precis condițiile păcii. În Vest, la Paris, de exemplu, intelectualul angajat este dat jos de pe soclu, dar în Muntenegru opinia lui e literă de Evanghelie.

Într-o recenzie la lucrarea panoptică a lui Mark Mazower asupra istoriei europene (*Der dunkle Kontinent*), citim că „U.R.S.S. a fost cea mai bună moștenitoare a monarhiei habsburgice, la fel cum Hitler și concepția sa despre reorganizarea Europei au reprezentat contradicția ei cea mai izbitoare”. Cu al doilea punct, de acord. Una dintre structurile „logicii” lui Adolf H. a fost revolta împotriva lumii habsburgice în mijlocul căreia își petrecuse tinerețea de student ratat. În privința primului paradox, el nu este pe deplin nou. Paul Garde, deja, în lucrarea sa despre Iugoslavia, îl definea pe Tito drept „ultimul Habsburg”. Dar nu orice politică a naționalităților este o politică habsburgică și nu există o „politică habsburgică a naționalităților”, ci doar faze în contrast, de centralizare și germanizare, urmate de perioade mai liberale și pluraliste.

Ora 13.30. În avionul cu destinația Paris. Deschizând ziarele franceze, sunt frapat de schimbarea de ton. Chiar azi-dimineață citeam cronici plângăcioase sau fulminante în presa austriacă asupra sancțiunilor care îl năpăstuiesc pe nevinovatul porumbel austriac.

Iată, în *Libération*, o pagină întreagă dedicată refuzului lui Patrice Chéreau de a participa la Festivalul de la Salzburg. Iată, în *Le Monde* (datat 31 mai), pe prima pagină, un reportaj despre un *happening* politic din fața Ambasadei Austriei la Paris. Grupul „Tânăra creație” și-a adus măturile să facă curățenie pe rue Fabert, la 6. „Am ales mături de interior. Nu e vorba să curățăm trotuarul : Austria e în Europa, la noi acasă. Ne-am gândit o vreme să facem aceeași acțiune, în același moment, și la Ambasada Rusiei : dar e mai bine să începem prin a mătura în fața propriei noastre porți.” Pentru a îndepărta „o curățenie imundă”.

În românește de
Ilinca Ilian

POSTFAȚĂ

Arheologia uitării

Apărând ca a patra carte în seria „Seminar” a colecției „A Treia Europă”, volumul de față continuă un demers științific a cărui premisă fundamentală este decelarea identității unui spațiu mai degrabă mental decât geografic, în care, spre deosebire de alte zone ale Europei, cultura se arată a fi mai în măsură decât istoria să stabilească reperele, dar și punctele fragile ale unei viziuni de ansamblu. Ca și volumele anterioare ale seriei, *Europa Centrală sau paradoxul fragilității* are ca punct de plecare un eveniment : posibilitatea membrilor Centrului de studii comparate central- și sud-est-europene „A Treia Europă” de a dezbate împreună cu un profesor din străinătate, de bine cunoscut în domeniul cercetărilor asupra Europei Centrale, acest concept și această realitate. O dată tipărită, cartea de față depășește evenimentul intelectual prilejuit de întâlnirea cu profesorul Le Rider din 27-28 mai 2000 și apare ca o însumare de texte cu tonalități diferite, de la articole științifice la jurnal de călătorie, în contextul cărora transcrierea dezbaterilor cu cercetătorii timișoreni accentuează un anumit caracter polifonic al volumului. Pentru anumite spirite excesiv de riguroase, această varietate ar putea crea impresia unei *miscellanea*, dar în același timp ar putea să suscite, în cazul altui gen de cititori, fervoarea lecturii unui adevărat roman de idei.

Fără a putea reda decât în mică măsură vastitatea preocupărilor lui Jacques Le Rider, de altfel cunoscut în România datorită celor două traduceri din bibliografia sa (*Modernitatea vieneză și crizele identității*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 1995, și *Mitteleuropa*, Iași, Editura Polirom, 1997), cartea radiografiază un tip special de metodologie, care îi servește germanistului de la École

Pratique de Hautes Études pentru abordarea suplă și dinamică a domeniilor investigate. Noțiunea de transfer cultural, elementele de imagologie (ascunzând întotdeauna un interes de ordin politic și social, după cum se desprinde mai ales din eseul „Perspective franceze și germane/austriece asupra Sud-Estului european”), modul în care se structurează din exterior o identitate culturală, preferința pentru termenul de specificitate atunci când interogațiile asupra identității par să se împotmolească într-un discurs vag, dar nu lipsit de *parti-pris*-uri, asumarea unui angajament pornind din convingere și pasiune și care pune între paranteze mitul unui pretins obiectivism istoric ar fi doar câteva dintre instrumentele de lucru extrem de flexibile ale savantului Le Rider. La acestea se adaugă o abordare interdisciplinară care îi permite o analiză ce reunește un anume tip de arheologie a cunoașterii cu anticiparea posibilelor mutații din spațiul european. În plus, cartea are meritul de a surprinde mai viu, mai dinamic, spiritul polemic și profund implicat în realitatea contemporană al unui intelectual occidental important, pentru care Europa Centrală constituie o pasiune nedeterminată de nici un subiectivism național sau politic moștenit și care, poate tocmai din pricina acestei detașări pozitive, poate urmări – dar nu lipsit de critică, nu fals tolerant și împăciuitor – problematica extrem de mobilă a spațiului central-european.

Primul eseu publicat aici, „Uitare, memorie, istorie”, deși aparent cel mai îndepărtat de tematica *Mitteleuropei* care structurează întregul volum, poate fi folosit ca o cheie de lectură : recurgerea la memorie, la memoria ca înmagazinare de date și fapte, nu este calea cea mai sigură pentru reconstruirea unei identități cu adevărat viabile, iar acest lucru nu este străin de modul în care se poate concepe identitatea spațiului central-european. Caracterul pozitiv al uitării, cu alte cuvinte înțelegerea faptului că „oamenii se aseamănă mai mult cu timpul lor decât cu părinții lor” (pentru a aminti un proverb arab făcut celebru de Marc Bloch), nu este lipsit de însemnătate într-o zonă în care conflictele etnice nu încetează să însângereze harta Europei până în pragul noului mileniu. O arie geografică în care,

de-a lungul secolelor, „fiecare fluviu, fiecare munte este o miză revendicată de mai multe națiuni” și unde apariția ideii naționale este mult mai recentă și circumstanțială decât în cazul națiunilor occidentale, care la sfârșitul Evului Mediu își integraseră deja deplin acest concept, se arată a fi o piatră de încercare a politicii de lărgire a Uniunii Europene. Și aceasta, deoarece federalizarea într-un teritoriu dezbinat precum acela al slavilor de sud nu poate fi, fără îndoială, lipsită de amenințări pentru stabilitatea zonei.

Revenirea în acest caz la memoria „rea”, la reinventarierea unor conflicte etnice și teritoriale și la resuscitarea unor pasiuni naționaliste nu poate decât să stagneze un proces fără îndoială benefic pentru această regiune a continentului european. Întrucât *Europa non datur*, întrucât istoria sa este „o perpetuă relectură și reinterpretare a istoriei Europei de la origini”, întrucât „Europa este o figură retorică” marcată de reconstruirea necontenită a ansamblului interpretativ, nu la ideea de etnicitate trebuie revenit pentru asumarea unei identități viabile. Dimpotrivă, etnicitatea se arată a fi un obstacol major, o nostalgie paseistă care ar trebui depășită în contextul unei Europe stând în întregime sub semnul metisajului rasial și al definirii imaginare a unei identități de neam. Convingerea că ideea de Europa devine o urgență în perioadele de criză, în vreme ce echilibrul face ca ea să treacă într-un plan secund – concepție detaliată cu argumente solide în volumul *Mitteleuropa* – ar putea fi încă un argument pentru înțelegerea dozei de iluzie dintr-un concept ce pare atât de bine stabilit și acceptat ca realitate.

În locul operării cu noțiuni esențialiste, care și-au arătat în timp inconsistența, cu idei precum aceea a unui *Volkscharakter* ce ține mai degrabă de un romantism depășit, Jacques Le Rider insistă pentru o istorie a transferurilor culturale, capabile de a pune în lumină instabilitatea creatoare, „paradoxul fragilității” de a constitui în același timp o forță tocmai prin capacitatea de transformare și adaptare. Ideea de transfer cultural, noțiune a cărei diacronicitate depășește purul comparatism descriptiv, este, potrivit autorului, mai în măsură să reașeze pe bazele

realității identitatea europeană, chiar dacă aparent surpă temeiurile de stabilitate și unicitate ale fiecărei identități naționale în parte : „…fiecare identitate culturală și națională este realizarea unei genealogii europene în sânul căreia e practic imposibil să distingi între propriu și străin”.

Mai importante, așadar, decât o presupusă și entuziast-romantic revendicată „esență” a unui popor sunt diferențele istorice și culturale. Ștergerea lor, de altfel utopică (totalitarismele ideologice au demonstrat-o), nu poate constitui o soluție pe termen lung, întrucât micile diferențe rămân și vor rămâne problemele fundamentale al integrării europene ; în schimb, cercetarea lor într-un context lărgit, universal, poate constitui premisa unei mai bune înțelegeri între aceste nații. La fel ca în discursul lui Goethe despre *Weltliteratur*, culturile naționale se pot cu adevărat dezvălui în ceea ce au mai profund nu printr-o introspecție centrată pe identitatea proprie, ci prin participarea la o suprastructură culturală, capabilă să evidențieze nu atât identitatea, cât individualitatea lor, specificitatea într-un ansamblu mai vast. Numai în acest caz o astfel de *Illusion* a unei identități stabile, fără fisuri – care, ridicată la rang de caracteristică esențială a unei etnicități, conduce la conflicte sângeroase – se va transforma în *Wahn*, iluzia protectoare, frumoasa iluzie, cum o numește Nietzsche, și care este imperios necesară unui organism individual sau comunitar care vrea să ajungă la maturitate. Or, după cum arată profesorul Le Rider comentându-l pe filosoful german în primul eseu din volum, acest nor protector se poate naște doar din uitarea trecutului, pentru a lăsa loc dezvoltării creatoare și libere a unei identități, concept dinamic și valoros numai în măsura în care este subordonat vitalității.

Însăși definirea unei *forma mentis* a spațiului central-european nu poate fi concepută de cercetătorul francez altfel decât în contrast cu un anumit tip de politică expansionistă sau culturală promovată dinspre Vest : specificitatea acestui spațiu este aceea de a se opune unor suprastructuri politice, pe de o parte, iar pe de altă parte, de a-și manifesta un scepticism și un criticism nu lipsite de nostalgie pentru tradiția pe cale de a se șterge, în fața unei

modernități occidentale obsedate de noutate și progres. Același paradox al fragilității stă deci la baza unei mai mari capacități de nuanțare și a unei subtilități mai pronunțate, a căror maximă expansiune corespunde momentului de cotitură 1900: valențele creatoare de o forță uriașă provin tocmai din această profundă nesiguranță în legătură cu principiul identitar, nesiguranță datorată unei modernizări întârziate și conflictuale.

Potrivit lui Jacques Le Rider, aceeași propensiune spre cercetarea atentă a diferențelor și a nuanțelor, aceeași vehemență în critica ideilor acceptate fără discernământ poate reprezenta și astăzi marea vocație a Europei Centrale, care, într-o societate dominată de *web*-ul planetar și de cultura *light* a audio-vizualului și multi-mediei, rămâne poate singura capabilă să reorienteze spiritul european spre nevoia unei culturi serioase nutrite din filosofie, artă și literatură. Imaginat ca posibil loc al renașterii culturale, spațiul central-european are nevoie, așadar, nu de o continuă explorare a cauzelor care au mutilat trecutul său tulbure și de o aducere-aminte repetitivă a unor revendicări care, în contexte specifice, promiteau deschiderea drumului spre fericire, ci de o uitare binefăcătoare. Aceasta ar permite, pe de o parte, maturizarea propriei individualități, iar pe de alta, ar dezvălui fisurile unui angrenaj care doar aparent – întrucât e dominat de eficiența pragmatică – funcționează fără reproș. Încă o dată, fragilitatea unor structuri psihice ar trebui să își arate forța de a pune în cauză mecanismele reputate ca bucurându-se de o neștirbită stabilitate.

Politica și cultura par să fi ajuns într-un moment în care nu se mai pot ignora reciproc: „…fondatorii Comunității Europene au început cu economia și cu libertățile publice, de circulație a bunurilor și persoanelor. (...) Este evident că, mai ales pentru noi, istoricii, filosofii, oamenii de litere, specialiștii în științele sociale, reflecția asupra identității culturale a Europei este foarte prețioasă, esențială. Pe de altă parte, ne dăm seama că aceste reflecții nu sunt utile din punct de vedere politic. Acesta este paradoxul. Dimpotrivă însă, în toate etapele construcției pragmatice, reale a Uniunii Europene, teoriile culturale ar fi putut crea

probleme. A ieșit la iveală că cel mai greu de integrat nu au fost economicul și socialul, ci culturalul.” Dacă vocația acestui spațiu este într-adevăr păstrarea interesului pentru cultură și capacitatea exercitării unei „memorii bune”, creatoare, realizarea unui ideal precum acela al „recentralizării” Europei în centrul său geografic va ține și de eforturile care se vor face în această regiune, nu doar în Occident. Încurajatoare, motivantă, dar și lucidă, noua carte a lui Jacques Le Rider atestă profunda convingere a autorului ei că politicul condus doar de forțele economiei nu poate să nu se lovească la un moment dat de realitatea culturii și că fără o asimilare a acestui element esențial Comunitatea Europeană va mai zăbovi în a-și atinge cu adevărat granițele pe care numele său i le atribuie.

Ilinca Ilian

În colecția **A TREIA EUROPĂ**

au apărut:

Adriana Babeți, Cornel Ungureanu (coord.) – *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*

Jacques Le Rider – *Mitteleuropa*

Carl E. Schorske – *Viena, sfârşit de secol. Politică şi cultură*

Michael Pollak – *Viena 1900. O identitate rănită*

Andrei Corbea – *Paul Celan şi „meridianul” său*

Adriana Babeți, Cornel Ungureanu (coord.) – *Europa Centrală. Memorie, paradis, apocalipsă*

Vladimir Tismăneanu, Mircea Mihăieș – *Vecinii lui Franz Kafka*

* * * – *Caiete: Sacher-Masoch*

Revista A Treia Europă, nr. 1, 2

Michael Heim – *Un Babel fericit*

Tony Judt – *Europa iluziilor*

Revista A Treia Europă, nr. 3/4

William Johnston – *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială, 1848-1938*

Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.) – *Cronologia Europei Centrale (1848-1989)*

Jacques Le Rider – *Europa Centrală sau paradoxul fragilității*

în pregătire:

Victor Neumann – *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*

* * * – *Dicționarul romanului central-european din secolul XX*

* * * – *Seminar: Vladimir Tismăneanu*

* * * – *Caiete: Otto Weininger*

Gabriela Colțescu, Cornel Ungureanu (coord.) – *Rasă și clasă. Europa Centrală și extremele politice*

Redactor: Daciana Branea
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: martie 2001. Apărut: 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266,
6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 3138978 E-mail: polirom@dnt.ro



Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A.
6600 Iași, Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485